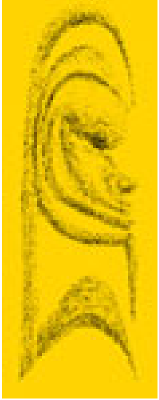




Homosexualität und Transvestition im Schamanismus

GISELA BLEIBTREU-EHRENBERG

Summary

Homosexuality in shamanism is not necessarily the cause of transvestitism. It is, however, frequently its ultimate form and is found, among so-called primitive peoples, mostly in connection with possession-shamanism. In this case the implicit or explicit intention of transvestitism is the identification with a female deity or the assumption of the social, sexual, and ritual role of women because they are particularly disposed for the type of the possession-shaman. In some cultures with especially rigid sex-stereotypes which do not allow for individual neutral forms, transvestitism offers an institutionalized way of compensating for lack of success in a male role by assuming a female social role. Where shamanism as a form of religion has become obsolete, particular elements of transvestitism may, in a degenerate form, provide a frame for homosexual prostitution.

Inhalt:

Dieser Beitrag ist ein Versuch, durch eine Motivationsdeutung die Homosexualität bzw. die institutionalisierte Transvestition im Rahmen des Schamanismus als zum Strukturtyp des Besessenheitsschamanen einzuordnen. Die systematische Untersuchung dieser Phänomene ist bisher sowohl von der Feldforschung als auch in der ethnologischen Literatur ziemlich vernachlässigt worden.

I. Begriffserläuterung

1. Homosexualität

A. C. KINSEY setzt sich ausführlich (1964: 567 ff.) mit den verschiedenen Definitionen des Terminus „Homosexualität" auseinander. In der älteren psychiatrischen Literatur kommt häufig die Unterscheidung zwischen „echter" und „falscher" Homosexualität vor. Man verstand unter der „echten" die ausschließlich homosexuelle Reaktion eines Individuums, während die „falsche" nur als „Ersatzsexualität" galt. Eine solche Interpretation ließe praktisch nur zwei Arten von Männern und Frauen zu, heterosexuelle und homosexuelle. Dabei bliebe aber der große Anteil der Menschen unberücksichtigt, die mit Personen des eigenen wie auch des anderen Geschlechts entweder sexuelle Kontakte gehabt oder doch psychisch auf sie reagiert haben. KINSEY schlägt vor, man solle Individuen nicht als heterosexuell oder homosexuell charakterisieren, sondern als Menschen, die ein größeres oder geringeres Ausmaß an homosexuellen Erfahrungen aufweisen. Statt diese Termini für Individuen zu benutzen, wäre es besser, sie zur Beschreibung der Art offenkundiger sexueller Beziehungen oder der Stimuli, auf die eine Person erotisch reagiert, anzuwenden. Diesem Vorschlag entsprechend werden die Bezeichnungen Homosexualität und homosexuell im folgenden benutzt.

2. Transvestition (oder Transvestismus)

Bei Transvestition geht es um eine „Angleichung des Verhaltens an das Geschlecht, das der eigene Körper nicht zur Verfügung hat" (GIESE und v. GEBSATTEL 1962: 316 ff.). Homosexuelles Verhalten im Rahmen transvestitischer Bestrebungen ist nicht zwangsläufig als Ursache des Transvestismus anzusehen, sondern häufig eher als dessen Folge: Denn der homosexuelle Sexualverkehr wird von vielen Transvestiten als heterosexuell erlebt, und zwar im Sinne einer Bestätigung dafür, daß sich das eigene Ich sogar bis zur erfolgreichen Verkörperung der Sexualrolle des ersehnten entgegengesetzten Geschlechts von seinem ursprünglichen entfernt und dem anderen angenähert habe.

In solchen Fällen verfolgt homosexuelles Verhalten das Ziel, sich selbst mit dem entgegengesetzten Geschlecht zu identifizieren, ist also reines Mittel zum Zweck. Der Prozeß der „Umkleidung" und das damit gegebene Verhalten ist (BÜRGER-PRINZ, ALBRECHT und GIESE 1966: 33) kein Indiz dafür, daß

es sich bei den von dem Wunsch danach durchdrungenen Individuen um primär-weiche Naturen oder konstitutionell auffällige Typen handelt; GIESE berichtet, daß die in seinem Fallmaterial beobachtete „Weichheit und emotionelle Beeindruckbarkeit" solcher Männer nicht über auch sonst zu beobachtende Grade dieser „primärcharakterlichen Vereigenschaftung" hinausgehen. In der Verkleidung wird vielmehr eine Zustandsänderung erfahren, die gleichsam die Entdeckung eines neuen Erlebnisbereichs bedeutet. Die dabei erlebte Ausweitung und scheinbare Intensivierung des Erlebnisraumes schaffen die Voraussetzung dafür, daß dieser Bereich mehr und mehr die Führung übernimmt und schließlich die Merkmale einer Sucht aufweist: immer häufiger stattfindende Verkleidungen, sich steigernde Unruhe, Verstimmungen während der Zwischenzeiten. Die Übernahme solcher sozialen Funktionen durch den Transvestiten, die eigentlich dem anderen Geschlecht zukommen, meinen keineswegs diese selbst: nach GIESE benutzt der Transvestit eine soziale weibliche Rolle einzig, um einer Ausfaltungsmöglichkeit seiner Person nachzugehen. Von positiven neuen Stilformen kann nicht gesprochen werden, denn der eigene Stil des Transvestiten ist immer nur das Resultat der männlichen Imitation weiblichen Verhaltens (GIESE und v. GEBSATTEL 1962: 325). Transvestition ist keineswegs identisch mit homosexuellen Tendenzen; Homosexualität im Rahmen der Transvestition ist lediglich als deren extremste Ausformung anzusehen. Nach KINSEY (1963: 528 ff.) sind Transvestismus und Homosexualität völlig unabhängige Phänomene, und nur ein kleiner Prozentsatz der Transvestiten ist in seinen körperlichen Beziehungen homosexuell. KINSEY stellte allerdings auch fest, daß Transvestition manchmal auf die erotische Anziehungskraft zurückgeführt werden kann, die das andere Geschlecht auf das betreffende Individuum ausübt: „Ein Mann kann sich z.B. so stark zu Frauen hingezogen fühlen, daß er eine permanente Identifizierung mit ihnen anstrebt. Er möchte sexuelle Beziehungen zu ihnen haben und ständig mit ihnen leben, wie eine Frau mit ihnen lebt."

Für die Beurteitung der Transvestition bei Naturvölkern ist es besonders bedeutungsvoll, daß jene Neigung offenbar beim männlichen Geschlecht weit häufiger auftritt als beim weiblichen.

Nach KINSEY (1963: 530) kommen im Durchschnitt auf 100 männliche Transvestiten rund ein halbes Dutzend weibliche (ähnlich GIESE und v. GEBSATTEL 1962: 328). Diese Relation spiegelt in etwa die Zustände im naturvölkischen Bereich wider, obgleich die dafür vorhandenen, oft nur vagen Angaben natürlich nicht als ebenso zuverlässig angesehen werden dürfen wie die exakten Erhebungsergebnisse moderner Forscher. Dennoch ergibt sich z. B. schon daraus eine deutliche Ähnlichkeit der Häufigkeitsrelation, daß KARSCH-HAACK (1911: 23 ff.) nicht weniger als 106 Bezeichnungen aus Eingeborenensprachen für solche in der älteren ethnologischen Literatur oft als „Hermaphroditen" bezeichneten Männer in Frauenkleidung zusammenstellen konnte, während die nicht nur bei ihm, sondern allgemein recht spärlichen Mitteilungen über weibliche Transvestiten bei Naturvölkern (KARSCH-HAACK 1911: 489–509) nur insgesamt acht Angaben aufweisen. FORD und BEACH (1960: 151), die die Anzahl der in der von ihnen benutzten Literatur überhaupt erwähnten Fälle von weiblicher Homosexualität bei Naturvölkern lediglich mit 17 beziffern, erwähnen zwar in diesem Zusammenhang den Transvestismus nicht ausdrücklich, dürften aber einige Fälle davon wenigstens z. T. darunter gezählt haben, da ihre Angaben sich stellenweise mit denen von KARSCH-HAACK decken.

Zu diesem unverhältnismäßig großen Überwiegen der Fälle von männlicher Transvestition bemerkt KINSEY (1963: 530) unter Bezug auf seine eigene Erhebung, es sei klar, daß Transvestismus sehr weitgehend von der Fähigkeit des Individuums abhänge, psychologisch geprägt zu werden:

„Der Transvestismus bietet einen der schlagendsten Beweise für die Tatsache, daß Männer eher durch psychologische Faktoren in ihrem Verhalten geprägt werden, während Frauen weniger zu dieser Art der Prägung neigen. Die Männer, die als Frauen angesehen zu werden wünschen, sind in Wirklichkeit in ihrer psychologischen Fähigkeit zur Prägung sehr maskulin."

Dieser Befund erinnert an die Haltung transvestitischer Schamanen, deren weibliches Gehabe in krassem Gegensatz zu der beträchtlichen Machtposition steht, die sie in ihrer Gruppe auf durchaus männliche Weise und offenbar recht gern ausfüllen [1].

3. Rollenverhalten

Unter Rollenverhalten versteht man, daß ein Individuum innerhalb der sozialen Wirklichkeit seines Daseins verschiedene Rollen innehat (HEHLMANN 1965: 477; KÖNIG 1958: 135 f., 288). Das Verhalten wird stets davon bestimmt, was die Gesellschaft bzw. Gruppe in dieser oder jener Lage erwartet, und die Einzelperson entspricht den Erwartungen der Gruppe durch mehr oder weniger „rollenkonformes" Benehmen. Dabei können die eigenen Strebungen eines Individuums in die Rolle eingehen, die ihm die Gruppe anweist, ihr aber auch stark widerstehen. Auch die in jeder Kultur herrschenden fest umrissenen Vorstellungen über die „dem Mann" und „der Frau" jeweils vorgeschriebenen Rollen (die sogenannten „Geschlechterstereotypen") werden in stets ziemlich starren Normen fixiert, in denen die Einzelpersönlichkeit sich einzurichten hat. FORD und BEACH (1960: 116 ff.) betonen, wie stark derartige normative „Etikettevorschriften" die stereotypen Vorstellungen von der „Natürlichkeit" eines so oder so gearteten geschlechtlichen Rollenverhaltens beeinflussen, und wie schwankend die Ansichten über „typisch männliches" bzw. „typisch weibliches" Verhalten sind, hat MARGARET MEAD (1959) anhand eigener Feldforschungen gezeigt. Danach dürften geschlechtsdifferenzierende Wesenszüge als stark kulturell bedingt anzusehen sein. Dieses Urteil wird insbesondere für die Entwicklung von männlicher Homosexualität von anderen neueren Autoren geteilt (FORD und BEACH 1960: 296 ff.; MYSIOR 1963: 39).

Es kommt häufig vor, daß die Rollendifferenzierung der Geschlechterstereotype auf ein so starres Entweder – Oder hinausläuft, daß einem auch nur gradweise vom herrschenden Kulturstil bzw. den diesen Aspekt des sozialen Zusammenlebens jeweils beherrschenden „Wertakzenten" (ADAM und TRIMBORN 1958: 17 f.) abweichend reagierenden Individuum die Gefahr droht,

[1] Einzelheiten bei BOGORAS 1907: 449–457; LING ROTH 1896, Vol. 1: 270 f.; LATCHAM 1909: 334–370.

in die Rolle des entgegengesetzten Geschlechts abgedrängt zu werden, da Kompromisse oder neutrale Zwischenlösungen bei vielen Kulturen nicht geduldet werden. Dies kann in Gesellschaften, die die Institution des Transvestismus kennen, ein Grund sein, sich der darin bietenden Möglichkeiten zur Selbstrealisation zu bedienen und gleichzeitig – eventuell selbst unter Inkaufnahme des damit verbundenen Zwanges zur (passiven) Homosexualität – jener sozialen Achtung teilhaftig zu werden, die der Transvestit wenn nicht überall, so doch bei manchen Naturvölkern genießt, und zwar selbst dort noch, wo der eigentlich kultische Hintergrund, der dieser Institution zugrundeliegt, nämlich die Verankerung im Schamanismus, dem Bewußtsein des betreffenden Stammes bereits zu entschwinden scheint, wie im Falle des nordamerikanischen „Berdachen“ [2].

4. Identifikation, Imitation und Lernprozesse

Nach Beach (1965: 108–132, bes. 127) zeigten Kinder, die zwischen dem 18. Lebensmonat und dem 5. Lebensjahr eine Geschlechtsumwandlung durchmachen mußten (z.B. bei Mißbildungen der Genitalien, Hermaphroditismus und dergl. angeborenen Leiden), schon sehr große Unsicherheit über ihren *gender status*. Ein wichtiger Teil des sozialen Lernens, der auf die Erfüllung der eigenen Geschlechtsrolle gerichtet ist, tritt demnach schon in den ersten vier bis fünf Lebensjahren auf.

Die Annahme der eigenen Geschlechtsrolle erfolgt über den Prozeß der Identifikation, d. h. das Bestreben, „einem anderen Menschen, den man als Vorbild ansieht, möglichst ähnlich und gleich zu werden“ (Heckhausen 1966: 131–169, bes. 136). Bei der überwiegenden Mehrzahl aller Kinder sind es die Eltern, mit denen sich das Kind identifiziert, indem es ihr Verhalten nachahmt. Die Imitation insbesondere der Mutter durch das Kind kann schließlich den Charakter eines erworbenen oder erlernten Motivs annehmen (Sears 1957: 149–161). Stellt die Identifikation im wesentlichen die Nachahmung solcher autoritativer Personen dar, deren Liebe und Anerkennung das Kind zu erlangen bzw. zu erhalten wünscht (wobei die Vorbildübernahme total ist), so bezieht sich hingegen die Imitation manchmal nur auf die partielle Orientierung an einer Modellperson, d. h. in einer ganz spezifischen Hinsicht (Stendenbach 1967: 171). Nicht zur Person des Verhaltensmodells besteht dabei ein emotionales Engagement, sondern zu den von ihr vorgelebten Orientierungsmustern, die ganz instrumental für eine erfolgreiche gesellschaftliche Anpassung des Kindes benutzt bzw. von ihm nachgeahmt werden (Parsons and Shils 1951: 129).

Zu dem während der frühen Kindheit (durch Identifikation mit den Eltern oder sonstigen Respektspersonen bzw. deren Imitation) absolvierten

[2] Beispiele hierzu bei Benedict 1955: 201; Devereux 1937: 498–527; Oestreich-Lurie 1953: 708–712; Angelino and Shedd 1955: 121–126; Hill 1935: 273–279.

sozialen Lernen gehört nicht zuletzt die Internalisierung des jeweiligen Geschlechterstereotyps, das die betreffende Kultur dem kindlichen Individuum anweist. Dabei darf die große Bedeutung von Lernprozessen auch für das eigentliche Sexualverhalten keinesfalls übersehen werden.

Ford und Beach (1960: 295 ff.) berichten, daß sogar bei Schimpansen die Ausführung der Begattung erlernt werden muß, da offenbar bei diesen Tieren jene Instinktschiene des „natürlichen Verhaltens" nicht mehr vorhanden ist, die das Normdenken unserer Kultur fälschlich für eine Selbstverständlichkeit hält. Die Autoren erklären, daß sich analog der menschlichen Stellung oberhalb der Menschenaffen erwarten läßt, daß das Lernen bei unserer eigenen Art die stärksten und weitestreichenden Wirkungen auf das Sexualverhalten ausübt, was durch die Tatsachen bestätigt wird:

„Das meiste von dem, was der Mensch auf sexuellem Gebiet zu fühlen und zu tun lernt, lernt er von oder mit anderen Menschen; mit anderen Worten: das Lernen des Menschen spielt sich gewöhnlich in irgendeinem Zusammenhang mit dem Gruppenleben ab. Deshalb kann man den Einfluß des Lernens auf die menschliche Sexualität am besten verstehen, wenn man es zu dem von der Gruppe gebildeten Rahmen in Beziehung setzt, der der einzelne jeweils angehört."

II. Strukturfragen des Schamanismus

1. Erklärungsversuche für das Vorkommen von Homosexualität und Transvestition im Schamanismus

Der größte Teil aller Nachrichten über homosexuelles Verhalten bei Naturvölkern bezieht sich auf solche, bei denen Homosexualität im Verein mit Transvestition auftritt. Frühzeitig erkannte man zudem, daß letztere oft im Zusammenhang mit Schamanismus vorkommt. So lag es nahe, dieses Phänomen auf dieselbe Ursache zurückzuführen, von der man den gesamten Komplex schamanistischer Vorstellungen ableitete, nämlich auf Epilepsie und Hysterie (Layard 1930: 501–550; Ohlmarks 1939: 71), also abnormale Geisteszustände. Zu dieser generell abschätzigen Bewertung paßte das Auftreten homosexueller Tendenzen als ein Element des Schamanismus vorzüglich, erweckte doch der damalige Stand der Kenntnisse über die Ätiologie der Homosexualität in Europa den Anschein, als sei diese Form sexuellen Verhaltens *eo ipso* psychopathisch [3]. Gegen eine derart einseitige Sicht erhoben sich allerdings bald andere Stimmen, die auf die große soziale Bedeutung und den Einfluß des Schamanen (z.B. in Sibirien) hinwiesen, wie ihn geistesgestörte Individuen unmöglich auf ihre Umwelt auszuüben vermöchten [4]. Das Auftreten der homosexuellen bzw. transvestitischen Komponente innerhalb des Schamanismus wurde bei solchen Richtigstellungen jedoch wenig in Betracht gezogen;

---

[3] Dieser Standpunkt muß heute als überholt bezeichnet werden. Vgl. Stendenbach 1967: 276 f.; Kinsey 1964: 609–616; Ford und Beach 1960: 142–163; Hofstätter 1966: 208 f.

[4] In diesem Sinne Sandschejew 1928: 980–983; Knoll-Greiling 1950; Findeisen 1957: 106 f.

man neigte eher dazu, sie dort als isoliertes Element zu sehen und suchte entsprechende Sondererklärungen dafür:

CZAPLICKA (1914: 253), die als eine der ersten Homosexualität, Transvestition und Schamanismus als zusammenhängenden Komplex darstellte, führte die beobachteten sexuellen Extravaganzen der Schamanen auf ihre exzeptionelle soziale Stellung zurück, die ihnen manches gestatte, was für andere undenkbar wäre.

STERNBERG (1935: 239 ff., bes. 270) sah die Ursache für die Erwählung eines Schamanen in dem Wunsch eines Geistes, mit dem betreffenden Menschen in Liebesbeziehungen zu treten, was bei „homosexuellen Geistern" zur Transvestition des Schamanen führe – eine etwas abenteuerliche Vorstellung, die jedoch, wie sich noch zeigen wird, auf einer an sich richtigen Ausgangsbasis beruhte.

ELIADE (1956: 168) erklärte die Transvestition für den Versuch einer Anähnelung des männlichen Schamanen an die „himmlischen Gattinnen", die bei manchen sibirischen Schamanen (offenbar als Überreste ehemaliger dominierender weiblicher Gottheiten) die Rolle von Helferinnen bei der Jenseitsreise übernehmen. – Diese Überlegung geht zwar von der zutreffenden Vorstellung der erstrebten Anähnelung aus, andererseits wird aber nicht recht verständlich, warum ein Mann verweiblichende Tracht anlegen sollte, um seinen Status als Geistergatte unter Beweis zu stellen, da er als solcher ja sein Geschlecht weder verbergen noch verändern muß.

VAN DER KROEF (1954: 257–265, bes. 258) sieht im Transvestismus das Symptom einer – meist durch wirtschaftliche Ursachen hervorgerufenen – Umbruchsituation, die im Verlauf eines Kulturwandels zu einer neuen Sicht bezüglich der anzustrebenden Dominanz- und Rollenverteilung der Kultfähigkeit usw. von Mann und Frau führen könne; während der Dauer dieser Situation könne es vorkommen, daß in solchen Fällen, wo bislang allein oder vorzugsweise die Frau als kultfähig gegolten habe, Männer eine gewisse Zeit lang als Transvestiten aufträten, um im Kultleben Fuß zu fassen. Sobald dies geschehen sei, gehe das gesamte kultische Leben schließlich ganz in männliche Regie über.

NIORADZE (1925: 87 f.) bietet keine eigene Erklärung, sondern beschränkt sich auf eine genaue Wiedergabe der Schilderungen von BOGORAS (1907: 448 f.) über die transvestitischen Schamanen bei den Tschuktschen.

BAUMANNS Interpretation der Transvestition im Schamanismus (1950: 259 ff.; 1955) geht von der Konzeption einer androgynen Hochgottheit aus, der sich die Kultdiener mittels Transvestismus anzugleichen suchten, um ihrer „doppelgeschlechtlichen Wirkmächtigkeit" teilhaftig zu werden, womit akute soziale Spannungen zwischen Männern und Frauen in den betreffenden Gemeinwesen neutralisiert werden sollten. – Die umfänglichen Arbeiten BAUMANNS bieten allerdings Anlaß zu so erheblichen religionswissenschaftlichen und quellenkritischen Bedenken, daß ihre Ergebnisse in die vorliegende Untersuchung nicht mit einbezogen werden können.

FINDEISEN (1957: 140 ff., 229 f.) verbindet die Geisteinkörperung (d. h. Besessenheit) im sibirischen Schamanismus mit medialen Erscheinungen, wie sie auch bei uns in spiritistischen Zirkeln zu beobachten sind (ebenso WALEY 1957: 17).

KIRCHNER (1952: 244–286, bes. 277) geht von den Forschungsergebnissen der Vor- und Frühgeschichte aus und leitet die Transvestition von der großen religiösen Bedeutung der Frau im asiatischen Schamanismus ab, eine Überlegung, die konstruktivere Ergebnisse verspricht als die zuvor genannten, da sie den Transvestismus im Rahmen der Institution zu verstehen sucht, worin er am häufigsten auftritt, und außerdem Überlagerungs- oder besser Umstrukturierungstheorien wie etwa die von VAN DER KROEF zwanglos in sich einbegreift (gleichgültig, ob man ihnen zustimmt oder ob man sich solche möglichen Veränderungen im sozialen Gefüge einer Gruppe auch noch von anderen als überwiegend wirtschaftlichen Gründen ausgelöst vorstellt).

In der Diskussion über die Natur des Schamanismus selbst ist das Phänomen des mit Homosexualität verbundenen Transvestismus allerdings kaum für integrierend erachtet und daher meist ziemlich vernachlässigt

worden. Die Überlegungen von P. W. SCHMIDT (1949–1955, Bd. 11: 469 ff., 683ff.) bilden eine Ausnahme. Um festzustellen, ob diese Außerachtlassung berechtigt gewesen ist oder nicht, erweisen sich die obengenannten teilweise ziemlich gesucht wirkenden Interpretationsversuche als unzureichend; man muß deshalb zu eruieren suchen, ob im Wesen des Schamanismus irgendwelche bislang ungenügend beachteten Elemente enthalten sind, die das Auftreten der fraglichen Phänomene ermöglichen, begünstigen oder sogar provozieren.

2. Unterschiedliche Funktionen der beiden Geschlechter im Schamanismus

Nach erheblichen theoretischen Auseinandersetzungen sind heute die meisten Autoren [5] zu der Überzeugung gekommen, daß der Schamanismus als eigene große Religionskategorie (NARR 1961: 148) alt ist und in jägerischen Kulturen vermutlich bereits des Paläolithikums wurzelt. FINDEISEN spricht von der prähistorischen „Tierschicht", aus welcher der Schamanismus stamme: in prähistorischen Epochen sei der Schamane von Tierseelen besessen gewesen. Bei dieser Annahme stützt er sich auf steinzeitliche Höhlenzeichnungen, z.B. auf eine Darstellung von Lascaux, die zuerst von KIRCHNER (1952) als Schamanenbildnis bezeichnet worden ist. KIRCHNER selbst reiht den Schamanismus in das Weltbild der Wildbeuter ein. Mit dieser Auffassung harmoniert die Ansicht ELIADES (1946: 5 ff.; 1961: 166 ff.), der sich gegen eine Beschränkung des Schamanismus-Begriffs auf die nordeurasischen Phänomene wendet, da der Schamanismus ungleich weiter verbreitet sei [6].

Wenn W. SCHMIDTS Theorie vom Ursprung des Schamanismus in einer frühen Pflanzerkultur Südostasiens, wo die Frau sowohl kultisch als auch wirtschaftlich dominierend gewesen sein soll, auch bereits seit längerem von der Mehrheit der Forscher als überholt angesehen wird (hierzu ELIADE 1961: 155), so hat die Auseinandersetzung mit seiner Konzeption als positives Ergebnis doch gezeitigt, daß man dem von ihm erstmals aufgezeigten Gegensatz von zwei sich deutlich voneinander abhebenden Erscheinungen innerhalb des Schamanismus nachging: dem Phänomen der sogenannten „Jenseitsreise", dem das einer mehr oder weniger ausgeprägten Besessenheit (durch Götter, Geister oder Tote bzw. Schamanenahnen) gegenübersteht. Beide Erscheinungen hat D. SCHRÖDER (1955: 848–881, bes. 879) als lediglich verschiedene Ausprägungsmöglichkeiten, nicht aber existentiell verschiedene Arten von Schamanismus gedeutet. Nach ihm ist die Strukturgrundlage des

[5] Neben ELIADE, FINDEISEN und KIRCHNER noch JETTMAR 1952; FRIEDRICH 1943; HANČAR 1939/40: 85 ff.; FRIEDRICH und BUDDRUSS 1955.

[6] Eine solche Beschränkung scheint allerdings unmöglich, denn die intensivsten Verbreitungsgebiete der mit „Schamanismus" bezeichneten Erscheinungen sind nach JENSEN (1951: 284 f.) neben dem nördlichen und zentralen Asien beide Amerika, aber auch Indien und Indonesien, während der Schamanismus am schwächsten in Afrika nachzuweisen ist.

Schamanismus die Ekstase, deren jeweiligem Grad entsprechend verschiedene Intensitätstypen auftreten, und zwar sowohl bei der Jenseitsreise („Wanderideologie") als auch beim Besessenheitsschamanismus, denn beiden liegt das Streben nach einem Seinswandel zugrunde. SCHRÖDERS Grunddefinition des Schamanismus lautet: „Der Schamanismus ist eine institutionelle und formgebundene ekstatische Verbindung des Menschen mit dem Jenseits im Dienste der Gemeinschaft" (1955: 879). Unterscheidungen wie die zwischen großem und kleinem, arktischem und subarktischem Schamanismus (OHLMARKS 1939) lehnt SCHRÖDER als inzwischen nur noch wissenschaftsgeschichtlich interessant ab; ebensowenig stützt er sich auf SCHMIDTS Begriffe von weißem und schwarzem Schamanismus, die für ihn lediglich Formen schamanistischer Ekstase verschiedener Intensitätsgrade, nicht jedoch wesenhaft verschieden sind:

> „Der Schamanismus ist also als Kunst der Ekstase wesentlich eine Kunst der Verwandlung. Ideologisch erhält infolgedessen nicht nur die von ELIADE unterbewertete Besessenheit durch die Ekstase ihre Zugehörigkeit zum Schamanismus, sondern auch die von SCHMIDT unterbewertete Himmelsreise. Sie sind keine Gegensätze, sondern nur zwei Seiten ein und derselben Sache. – Die Verwandlung hat aber kein anderes unmittelbares Ziel als die Gestaltung der Schamanenperson, des Trägers der schamanistischen Tätigkeit. Diese Gestaltung geht nach Maßgabe der ekstatischen Natur von einem jenseitigen Agens aus (Schutzgeist) und vollzieht sich in Berufung und Initiation; das Ergebnis sind die verschiedenen Schamanentypen" (1955: 862).

In der Zusammenfassung seiner Feldforschungsbeobachtung grenzt D. SCHRÖDER diese beiden Typen klar voneinander ab:

> „Durch die Wanderung dringt entweder die Seele ins Jenseits vor (Seelenreise) oder das Jenseits steigt zum Menschen herab (Besessenheit). Beides besagt eine Vereinigung von Diesseits und Jenseits in der Person des Schamanen, sei es ein einfacher Kontakt oder eine vollständige Fusion. Mit der Vereinigung ist aber auch eine Verwandlung gegeben, entweder als verähnlichende Umgestaltung in ein höheres Selbst oder als eine gänzliche Identifikation mit dem jenseitigen Gegenüber (1955: 879)."

Diesen von D. SCHRÖDER erarbeiteten Begriffen und Definitionen des Schamanismus schließt sich die vorliegende Untersuchung an.

Bei W. SCHMIDTS Konzeption, nach der schamanistische Phänomene stets mit auf vorwiegend weibliche Individuen beschränkten Besessenheitszuständen vergesellschaftet auftreten sollen, ist bei aller Einseitigkeit doch eine wichtige und richtige Beobachtung nicht zu übersehen. Sobald man sich nämlich mit Schamanismus befaßt, fällt sehr bald schon die eigenartige Verbindung zwischen Besessenheit und dem Auftreten von Schamaninnen auf, so daß der Eindruck entsteht, derartige Zustände seien für weibliche (und transvestitische) Schamanen geradezu kennzeichnend. Dieser Zusammenhang ist derart evident, daß er SCHMIDT ausreichend und tragfähig genug erschien, um wesentliche Stützen für seine ganze Schamanismus-Theorie davon abzuleiten. Nimmt man einen solchen Zusammenhang einmal als gegeben an, so braucht das nicht zwangsläufig auch die Herkunft des Besessenheitsschamanismus aus irgendeiner hypothetischen „mutterrechtlich-pflanzerischen" Kultur bedeuten, in der einzig die Frau Kultfähigkeit besaß. Schließlich existieren Beweise genug dafür, daß Schamanismus schon in der Steinzeit

aufgetreten ist, als von einer wirtschaftlichen Dominanz der Frau, in deren Gefolge ihr dann auch eine Dominanz im Kult zugewachsen sein könnte, keine Rede gewesen sein kann. Davon abgesehen ist jedoch die verbreitete, beinahe schon als Axiom angenommene Vorstellung, jegliche kultische Dominanz hänge unmittelbar mit wirtschaftlichem Übergewicht des betreffenden Geschlechtes zusammen, sehr angreifbar. Sie basiert letztlich auf der viel zu einseitigen Vorstellung des vergangenen Jahrhunderts, soziologische Erscheinungen seien stets und nur auf wirtschaftliche Fakten zurückzuführen, wobei übersehen wurde, daß neben den sozial relevanten wirtschaftlichen Daten noch sehr viele andere für die Gruppe lebenswichtige Umstände auf deren Autoritätsstruktur einwirken, die je nachdem eine Vorherrschaft des einen oder anderen Geschlechts verursachen können.

Leider wird die Frage nach Funktion und Bedeutung der Frau im Rahmen der schamanistischen Religionskategorie, die mit dem Problem des Stellenwerts von homosexuellen Tendenzen und Transvestition im Schamanismus untrennbar verknüpft ist, in der allgemeinen Schamanismus-Diskussion heute meist als *quantité négligeable* behandelt.

KOPPERS hat einmal herausgestellt (1940/41: 761–814, bes. 807), daß über die Stellung der Frau im sibirischen Schamanismus bisher lediglich von NIORADZE (1925: 51 ff.), HARVA (1938: 450 ff.) sowie OHLMARKS (1939: 256 ff.) gearbeitet worden sei; das hervorragende Buch CZAPLICKAS blieb bei dieser Aufzählung leider unberücksichtigt. Weder ELIADE noch FINDEISEN sind in ihren Werken der Funktion der Frau im Schamanismus in nennenswerter Weise nachgegangen. Hingegen stellten KOPPERS und andere Anhänger von SCHMIDTS Vorstellung über das Wesen des Schamanismus aufgrund theoretischer Annahmen, die in jener gewissermaßen bereits als Postulate enthalten waren, eine mögliche Priorität der Frau im Schamanismus gar nicht erst in Frage, sondern hielten sie für selbstverständlich.

Hier soll in der Folge von den bei CZAPLICKA dargebotenen Beispielen und Überlegungen ausgegangen werden:

Nach ihren Angaben sind bei den sibirischen Stämmen der Kamtschadalen, Jukagiren, Koryaken, Tschuktschen, Samojeden, Ostjaken, Tungusen, Jakuten und Burjaten Frauen angesehenere oder nicht weniger angesehene Schamanen als Männer. Bemerkenswert ist bei dieser Zusammenstellung, daß einige der genannten Stämme rassisch zu einem sehr altertümlichen Typ gehören, der vermutlich die älteste greifbare Schicht in Sibirien darstellt und unter den Jukagiren, Jakuten und Tungusen vertreten ist, während zwei weitere Typen, und zwar bei Tschuktschen und Koryaken, eine rassische Abwandlung des mongoliden Typs aufweisen, die auf einen Zusammenhang mit den Mongoliden Südostasiens hindeutet (JETTMAR 1952: 484 ff., 497). Für unsere Überlegungen ist das insofern bemerkenswert, als nicht nur bei den genannten sibirischen Stämmen transvestitische Schamanen auftreten, oder Attribute der Schamanenkleidung auf weibliche Herkunft schließen lassen, sondern die echte lebenslange Transvestition in schamanistischem Rahmen auch bei den Austronesiern Südostasiens auftritt, und wir im sibirischen Raum diese als prähistorisch gekennzeichnete religiöse Praxis z. T. gerade bei rassisch sehr altertümlichen Typen finden. CZAPLICKA stellte an den Anfang ihrer Ausführungen (1914: 243 f.) linguistische Vergleiche. Im Anschluß an den russischen Autor V. F. TROSHCHANSKI hat sie zahlreiche neosibirische Bezeichnungen für „Schamane“ und für „Schamanin“ aufgeführt, wobei sich zeigte, daß diejenigen für „Schamane“ überall recht unterschiedlich lauten, jene für „Schamanin“ jedoch bei Mongolen, Burjaten, Altaiern, Kirgisen und Turgouten große Ähnlichkeit bis Übereinstimmung

aufweisen und von ein und derselben Wurzel abgeleitet werden können. CZAPLICKA weist darauf hin, daß ferner in einigen tatarischen Dialekten die Bezeichnung für „Schamanin" dieselbe Bedeutung habe wie „Hausfrau" oder „Frau". Im Tungusischen wiederum bedeute ein sehr ähnlich klingendes Wort „Hexer" und „Menschenfresser" und scheine mongolischen Ursprungs zu sein, und im Mongolischen selbst werde der fragliche Wortstamm mit der Bezeichnung für „Erdmutter", „Erdgöttin" zusammengebracht. Die Autorin führt noch weitere solcher Stützen an und kommt zu dem Schluß, daß die Bezeichnung für „Schamanin" bei den betreffenden Völkern mit einer Göttin im Zusammenhang stehe. Bei einigen Stämmen herrsche zudem die Überlieferung, daß die Schamanengabe ursprünglich nur Frauen verliehen worden sei, und bezeichnenderweise waren gerade bei den Mongolen Göttinnen – z. B. die „Tochter des Mondes" – selbst Schamaninnen und gaben als erste diese Fähigkeit an Menschen weiter. CZAPLICKA kommt nach Anführung vieler weiterer Beispiele und einer kritischen Besprechung der Ansichten, die sich die von ihr erwähnten (meist russischen) Feldforscher über die Stellung der Frau im sibirischen Schamanismus gebildet hatten, zu dem Schluß: „Nearly all writers on Siberia agree that the position of the female shaman in modern days is sometimes even more important than that occupied by the male" (1914: 243; vgl. JOCHELSON 1933: 106 ff.). Dennoch lehnt sie es ab, deshalb auf eine Priorität der Schamanin zu schließen. Sie vermutet vielmehr, daß sowohl bei männlichen wie bei weiblichen Schamanen das Ausschlaggebende für eine erfolgreiche Schamanenlaufbahn die Persönlichkeit des einzelnen Individuums sei.

Diese sozialpsychologische Erklärung stimmt mit Tatsachen überein, von denen CZAPLICKA zur Zeit der Abfassung ihrer Arbeit (1914) noch keine Kenntnis haben konnte, nämlich den Funden weiblicher und männlicher Schamanendarstellungen aus der Steinzeit, aus denen sich ergibt, daß schon damals beide Geschlechter im Kult mitgewirkt haben. Damit ist allerdings noch nicht geklärt, ob sie darin auch dieselbe Funktion innehatten. Gleichfalls unerklärt bleibt auch das Auftreten von homosexuellen Tendenzen und Transvestition im Schamanismus, das CZAPLICKA lediglich als eine der Extravaganzen ansieht, die sich Schamanen wegen ihrer besonderen sozialen Stellung leisten können. Doch Persönlichkeiten, die exzeptionelle gesellschaftliche Positionen bekleiden, gibt es überall, Homosexualität und Transvestismus hingegen werden auch bei gesellschaftlich Privilegierten keineswegs überall geduldet. Außerdem findet bei der vollen lebenslangen Transvestition nicht nur eine Umkehrung des heterosexuellen in das homosexuelle Verhalten statt, sondern auch eine soziale Rollenumkehr in der männlichen und weiblichen Arbeitsteilung, auf welchen Umstand CZAPLICKA leider nicht eingeht. Ihre soziologische Erklärung kann darum nur zur Hälfte akzeptiert werden, nämlich insofern, als sie beide Geschlechter prinzipiell als kultfähig im Rahmen der schamanistischen Religionskategorie ausweist.

Der von CZAPLICKA erstmals erbrachte Nachweis der wichtigen Stellung der Frau im sibirischen Schamanismus könnte durch viele Beispiele aus anderen Quellen und Gebieten, in denen ihm noch eine gewisse Bedeutung zukommt, untermauert werden. Festgehalten werden sollen hier jedoch lediglich folgende, mit dem Auftreten weiblicher Schamanen fast durchgängig verbundene Charakteristika:

a) Wo der zur Jenseitsreise tendierende Schamanentyp (bzw. ein in manchen Fällen schon fast als Priester anzusprechender „Himmelsdiener") und daneben auch der Typ des Besessenheitsschamanen innerhalb der gleichen

Gruppe wirken, wird letzterer vorzugsweise durch eine Frau oder aber einen transvestitischen Schamanen repräsentiert, dessen transvestitische Komponente sich jedoch häufig nur noch in gewissen Details seines Kostüms spurenhaft nachweisen läßt.

b) Der Kontakt zwischen einer Schamanin (oder einem transvestitischen Schamanen) und einem männlichen Schutzgeist oder Gott wird überaus häufig in Form eines Liebesverhältnisses erlebt (siehe STERNBERG 1935). Eine dadurch bewirkte Fusion mit der herabsteigenden jenseitigen Gestalt ist aber meist nur partiell. Die totale Fusion tritt offensichtlich in der Mehrzahl der Fälle eher dort ein, wo die herabsteigende Jenseitsgestalt demselben Geschlecht angehört wie die betreffende Schamanenpersönlichkeit.

c) Die Besessenheit tendiert oft zur Nekromantie, d. h. die Besessenheitsschamanen erfahren die Geisteinkörperungen von Toten, die durch sie zu den Nachfahren sprechen oder prophezeien.

Zu *a*):

Lediglich im Strukturtyp des aktiv zum Kontakt mit dem Jenseits aufbrechenden Schamanen scheint keimhaft die Möglichkeit zu einer späteren Weiterentwicklung zum Priester und Ritualisten angelegt zu sein, wobei hochkulturliche Einflüsse – etwa indische – freilich stets eine anregende Rolle gespielt haben. Für das Nebeneinander von Priester und Schamane bzw. dem Schamanentyp der Jenseitsreise und dem Besessenheitsschamanen sollen in der Folge einige Beispiele aus verschiedenen Regionen geboten werden:

Am Altai sind die Schamaninnen immer „schwarz", d. h. sie machen niemals die Himmelsreise (ELIADE 1956: 184).

Bei den Batak auf Sumatra gibt es zwei Arten von Geistlichen, nämlich Priester und Schamane; letzterer ist bei den nördlichen Batak immer eine Frau. Die Bezeichnung für sie ist *sibaso* „Wort"; diese Frau wird stets von Geistern erwählt, deren Sprachrohr sie ist. Der Priester hingegen ist Zauberer und Ritualist (ELIADE 1956: 331).

In Zentralformosa existierten zwei Arten von Schamanen nebeneinander: der *penisi-tataxa*, der seinen Beruf aus eigener Initiative ergriff und bei einem älteren Kollegen erlernen mußte, und der *tenisaxan*, der zum Schamanenamt durch den Ruf von Ahnenwesen gedrängt wurde, die ihm in Träumen erschienen. Er war eher Seher als Magier, und seine Kraft mußte von Zeit zu Zeit durch neue Traumbegegnungen gestärkt werden (COE 1955: 181 ff.).

Bei den Eskimo wird die Art einer Krankheit mittels „Divination" festgestellt, und zwar von einem darauf spezialisierten Schamanen (*qilali*), der zwar nicht die Fähigkeit zur Jenseitsreise besitzt, dafür jedoch mit einem bestimmten Hilfsgeist (*qila*) in Kontakt steht, der ihm hilft, Krankheitsursachen herauszufinden. Diese besondere Form schamanistischen Wirkens ist im ganzen arktischen Gebiet bekannt und wird meistens von Frauen ausgeübt (PAULSON 1962: 403).

Auch Stämme aus dem tibeto-chinesischen Grenzland, insbesondere die Na-khi, besitzen neben einer Priesterschaft, die über eine umfangreiche Ritualliteratur verfügt, von alters her noch Besessenheitsschamanen, die sogenannten *Llü-bu*, was soviel wie „Zauberer", „Hexer" bedeutet. Ihre Funktion, deren Schwerpunkte auf Dämonenaustreibung, dem Herbeizitieren von verstorbenen Ahnen und der Diagnostizierung der durch Dämonen verursachten Leiden liegen, wurde früher nur von Frauen ausgeübt, wie das piktographische Zeichen der Na-khi-Ritualliteratur für *Llü-bu* beweist, das eine Figur mit Rock, weiblichem Kopfputz und wirrem, aufgelöstem Haar zeigt, die eine flache Trommel sowie einen kurzen Schlegel in Händen hält (ROCK 1959: 797).

Besonders eindrucksvoll ist das Nebeneinander von weiblichen Schamanen und männlichen Priestern in Japan. Dort werden noch heute auf dem Lande schamanistische Sitzungen – als Bestandteil der japanischen Volksfrömmigkeit – durch einfache Bauernfrauen abgehalten, die häufig blind oder schwer sehbehindert sind. Wo Männer diese Funktion ausüben, gelten sie als Substitute der Frauen. Stets handelt es sich bei diesen Sitzungen um Totenbeschwörungen. Jede Schamanin macht eine mehrjährige Lehrzeit bei einer älteren Kollegin durch, nach deren Beendigung sie feierlich ihrem speziellen Schutzgeist als Gattin angetraut wird. Einer der charakteristischen Namen dieser Schamaninnen ist „Mundherbeiholerin", denn die Schamanin ruft in der Trance den „Mund", d. h. die Stimme des Toten, herbei. Die gesamte Institution gilt als zum Shinto-Kult gehörig, dem aber als Tempelpriester nur Männer dienen können (EDER 1954–58: 367–380).

Aus sehr verschiedenen Regionen liegen Belege dafür vor, daß sich die transvestitische Komponente des Besessenheitsschamanen häufig nur noch in gewissen Details seines Kostüms manifestiert [7].

Bei den Jukagiren finden sich noch Spuren von Transvestismus, und zwar insofern, als das Schamanenkostüm dort weibliche Trachtelemente enthält. Auch im jakutischen Schamanenkostüm sind ähnliche Komponenten in Form kleiner metallener Nachbildungen weiblicher Brüste vorhanden, außerdem tragen jakutische Schamanen Mädchenjacken und eine weibliche Frisur. Daß sie in Minutenschnelle durch Einwirkungen eines männlichen Geistes schwanger werden zu können vermeinen, ist gleichfalls ein Indiz für Reste von Anähnelungsversuchen an die Frau. Samojedische Schamanen tragen als Kopfbedeckung einen Frauenhut. Bei den Burjaten legte ein berühmter Schamane Frauenkleidung an, wenn er Lieder vortrug, die sich um das Schicksal weiblicher Personen drehten, und zwar, um sich in deren Geist hineinzuversetzen. Im chinesisch-tibetanischen Grenzland von Tsinghai treten die zahlreichen Bo-Schamanen stets in Frauenkleidung auf. Transvestitische Schamanen gab es auch in Korea, die ganze soziale Klasse der Schamanen wurde dort als weiblich betrachtet (ELIADE 1961: 180; BISHOP 1898: 409).

Zu *b*) :

Die indischen Savara (in den Distrikten Ganjam und Koraput, Orissa) kennen gleichfalls neben einem Priester männliche und weibliche Besessenheitsschamanen, die in der Pubertät den Ruf eines eigenen Hilfsgeistes vernehmen, der sie gegen ihren Willen zum Schamanenamt drängt. Diese Geister gehören der Unterwelt an; männliche Schamanen haben weibliche, weibliche Schamanen männliche Hilfsgeister, denen sie förmlich verheiratet werden. Es kommt aber auch vor, daß sich ein transvestitischer Schamane mit einem männlichen Hilfsgeist verheiratet fühlt (ELWIN 1955: 164).

Bei den Santal wird ein junges Mädchen, das hexen lernen will, einem Geist verheiratet (RAHMANN 1959: 681, bes. 685).

WALEY (1957: 16) ist in seiner Studie über den Schamanismus im alten China zu der gleichen Auffassung wie STERNBERG gelangt, ohne jedoch dessen Theorie zu kennen. Er schreibt: „In diesen Gesängen aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert hat der Schamanismus eine Form angenommen, die es m. W. in Sibirien und Zentralasien nicht gibt, nämlich als eine Art Liebesverhältnis", – eine späte Rechtfertigung STERNBERGS, dessen diesbezügliche Vorstellungen in der Literatur stets als leicht exzentrisch dargestellt werden. Ähnliche Überlegungen, die freilich damals unbeachtet blieben, hatte viel früher bereits VAN GENNEP (1960: 172) geäußert.

---

[7] Beispiele bei JOCHELSON 1910: 112; ELIADE 1956: 151, 248; BAUMANN 1950: 279; 1955: 20; FRIEDRICH und BUDDRUSS 1955: 50; SANDSCHEJEW 1927: 606.

Reste von „Geisterheiraten" gab es in der Mitte des vorigen Jahrhunderts noch bei den Tupi in Brasilien, jedoch offenbar ohne gleichzeitigen Zwang zur Transvestition. Der Schamanen-Anwärter empfing dort seine Kraft durch homosexuellen Kontakt mit einem älteren Kollegen, der als Stellvertreter für den Schutzgeist des Adepten agierte. Gelegentlich kam auch homosexueller Kontakt des Schamanen-Anwärters mit seinem speziellen Schutzgeist im Traum vor, der dann als ausreichend erachtet wurde (VON MARTIUS 1843: 107–114).

Kulte, in denen eine Göttin das Zentrum darstellt und entweder von weiblichen oder transvestitischen Schamanen, die als ihre Medien auftreten, besonders verehrt wird, gibt es von Indien bis Mikronesien [8]. Sie wirken immer recht altertümlich und sind oft von zusätzlichen Kultelementen entwickelterer Religionen überwuchert. Ein gutes Beispiel dafür bieten die Pavaiya der Bharwad von der Halbinsel Kathiawar nördlich von Bombay. Diese Transvestiten gelten als „Gefäße" oder „Wohnungen" einer dort hochverehrten Göttin, die vorarischen Ursprungs zu sein scheint (CAMPBELL 1895: 62 f.).

Zu *c*) *:*

Wie noch heute in Japan waren auch in China in alter Zeit die Schamanen fast immer weiblich. WALEY (1957: 10) zitiert einen chinesischen Schriftsteller aus der Zeit um *ca.* 80 v. Chr., der berichtete, daß im nördlichen Shantung beim niederen Volk die älteste Tochter niemals heiraten dürfe; sie gelte als „Schamanenkind" und habe für die gesamte Familie die mit dem Ahnenkult verknüpften Riten zu vollziehen. Der Ahnenkult dürfte damals noch in engem Zusammenhang mit dem chinesischen *wu*-Schamanismus gestanden haben, von dem nach DE GROOT (1892–1910: 1205 ff.) vor dem Konfuzianismus das religiöse Leben Chinas bestimmt war. Die meisten *wu*-Schamanen waren Frauen; typisch für sie waren Totenbeschwörung und Geisteinkörperungen. Wörtlich heißt *wu* soviel wie „Geister beschwören" und „tanzen". Mit dem Auftreten solcher *wu*-Schamaninnen in der Öffentlichkeit war häufig auch das von männlichen Transvestiten verbunden, die sich, ebenso wie ihre weiblichen Kolleginnen, Akten der Promiskuität mit den Gläubigen hingaben. Dabei war wohl der Wunsch der Gläubigen bestimmend, mit der Gottheit, die man sich als in den Schamanen irgendwie körperlich anwesend vorstellen mochte, in heilbringenden Kontakt zu kommen. Noch im 9. Jahrhundert n. Chr. berichteten arabische Reisende, in China werde Päderastie zu Ehren der Götterbilder betrieben (RENAUDOT 1718:41 f.). Diese Nachricht darf man wohl mit der von DE GROOT erwähnten in engem Zusammenhang sehen.

Bei der Frage nach einer möglicherweise von Anfang an unterschiedlichen Funktion der beiden Geschlechter im schamanistischen Ritual kann ein gleichfalls von CZAPLICKA durchgeführter Vergleich der Wörter weiterhelfen, die in Sibirien, aber auch weit darüber hinaus den Akt des Schamanisierens bezeichnen und außerdem als Ableitungen oder aber Wurzeln des Wortes für „Schamane" (d. h. dessen männliche Form) aufgefaßt werden können (ROUX 1958: 135 ff.; KOPPERS 1940/41: 761 ff., 811). Während nämlich die Wörter, die eine Schamanin kennzeichnen, Substantive sind und Personen bzw. einen Typ umreißen, finden sich in den Wendungen, die man für eine Deutung von „Schamane" und „schamanisieren" heranziehen kann, in so unterschiedlichen und räumlich weit voneinander getrennten Sprachen wie Sanskrit,

[8] Beispiele bei WHITEHEAD 1921: 26 f; MÜHLMANN 1932: 71; KUBARY 1888: 30 ff.; LEWIN 1870: 255; SHAKESPEAR 1909: 371 ff., bes. 380–383; Anonymus 1903: 413; SCHÄRER 1946: 60 ff., 150; HARDELAND 1859: 53; KARSCH-HAACK 1911: 207-212 ff., 217, 220 f.; RATZEL 1885; 486; WILKEN 1893: 374; SHORTT 1873: 402–407.

Pali, Mantschu und Tungusisch eher Hinweise auf Tätigkeiten und Zustände, und zwar im Sinne von „religiöser Verrichtung", „Erregung", „Anrufung" und „müde werden" (ELIADE 1956: 14, 456–459). Dieser linguistische Befund wirkt wie eine eindeutige Parallele zu den beiden von D. SCHRÖDER herausgearbeiteten Schamanentypen, so daß man ihn als eine Bestätigung seiner Theorie über das dem Schamanismus innewohnende Strukturgesetz durch die Sprache werten möchte. Deutlich kommt ja in den Wortbedeutungen, die die männlichen Schamanen kennzeichnen, das dynamische Element zum Ausdruck, das sein Ziel, den Kontakt mit dem Jenseits, mittels eines stellenweise komplizierten Rituals anstrebt, für dessen legale Ausübung oft jahrelange Vorbereitungszeiten erforderlich sind. Der schließlich erreichte Jenseitskontakt ist dabei nie total, sondern kulminiert in Gesprächen, Bitten und Danksagungen bei den Repräsentanten der jenseitigen Sphäre.

Der zweite Schamanentyp hingegen, dessen statische Haltung sich abwartend, geöffnet und in steter sehnsüchtiger Bereitschaft darstellt, lädt das Jenseits zur Herabkunft oder zum Emporsteigen ein und erlebt den Kontakt mit ihm in einer totalen Fusion. Da die von CZAPLICKA verglichenen Wörter für Schamanin, bei der das Besessenheitsphänomen soviel häufiger vorkommt als beim männlichen Schamanen, letztlich auf den Sinn von „Frau" oder „Göttin" hinweisen, läge es überdies nahe, hier eine sich abzeichnende Gleichsetzung „aktiv-dynamisch = männlich" oder „passiv-statisch = weiblich" anzunehmen. Die Dinge sind aber viel komplizierter, und um ihnen näherzukommen, ist es nötig, sich auch mit dem bisher lediglich erwähnten Strukturtyp des zur Jenseitsreise tendierenden Schamanen zu befassen.

Das Vorhandensein von unverkennbar kultisch determinierten Darstellungen sowohl von Männern als auch von Frauen bereits in der Steinzeit (HANČAR 1939/40: 85–156; KIRCHNER 1952) macht die Streitfrage gegenstandslos, welchem Geschlecht im Schamanismus die Priorität gebühre. Wenn beide Geschlechter im Kult vertreten waren, dann liegt es nahe, auch schon für diese Frühzeit nach ähnlichen Funktionsabgrenzungen zu suchen, wie man sie in späteren Epochen feststellen kann, d. h. den Besessenheitsschamanismus eher der Schamanin, die Jenseitsreise aber eher dem männlichen Schamanen zuzuordnen und sich nach Beweisen für eine solche Funktionsabgrenzung aus dem steinzeitlichen Fundmaterial umzusehen.

Solche Beweise sind freilich nur Indizien. Bei einem Überblick über die Funde (HANČAR 1939/40: 144; KÜHN 1954: 161, 168) läßt sich leicht feststellen, daß die Abbildungen männlicher Wesen fast immer Zeichnungen sind (also zweidimensional) und sich meist an besonders abgelegenen Orten finden, z.B. in Höhlen oder an überhängenden Felswänden. Außerdem zeigen diese Bilder die Dargestellten meist in Tierverkleidung. An dreidimensionalen Männerdarstellungen gibt es nur wenige Stücke aus dem Paläolithikum (NARR 1966: 300; MÜLLER-KARPE 1966: 250 ff.).

Dagegen sind Frauendarstellungen zur Mehrzahl dreidimensional. Die Fundstätten dieser Statuetten liegen meist dicht bei oder innerhalb menschlicher Wohnungen; gelegentlich fand man die Figürchen sogar in dafür besonders ausgesparten Wandnischen oder Mulden. Zuspitzung der Beine nach

unten deutet vielleicht darauf hin, daß sie aufrecht in den weichen Lehm ihrer Unterlage gesteckt wurden; die Ausarbeitung des Gesichts wird (im Gegensatz zu den Zeichnungen männlicher Wesen) häufig völlig vernachlässigt (HANČAR 1939/40: 93; NARR 1966: 318 ff.; v. KOENISGWALD 1964). Da die Künstler der Steinzeit augenscheinlich sehr gut imstande waren, bedeutende Werke der Malerei und Schnitzerei bzw. Bildhauerkunst herzustellen, scheint die Frage angebracht, weshalb sie eine so offenkundige Trennung in den traditionellen Darstellungsweisen der beiden Geschlechter vornahmen und beibehielten. Außerdem ruft die Anbringung von männlichen Darstellungen an abgelegenen Plätzen gegenüber der Aufstellung weiblicher Figürchen innerhalb der Wohnstätten nach einer Erklärung.

Man muß wohl zu allererst überlegen, ob es sich stets um Menschendarstellungen gehandelt hat. Wir haben zahlreiche Beweise dafür (NARR 1961: 130 f.), daß selbst heute noch Gestalten wie der „Herr der Tiere" mit theriomorphen Zügen vorgestellt werden, und man könnte zumindest in denjenigen Höhlenzeichnungen, die Mischwesen aus Mensch, Tier und Vogel oder einen Menschen nebst Attributen verschiedener Tiere zeigen (NARR 1961: 136; F. R. SCHRÖDER 1934: 182), weit eher Darstellungen des „Herrn der Tiere" sehen als Schamanenbilder. Hinzu kommt, daß die bereits erwähnte „Schamanendarstellung" in der Höhle von Lascaux einen nackten Mann im kataleptischen Zustand ohne Tierkostüm, jedoch mit einer Art Vogelkopfmaske zeigt. Hier handelt es sich sicherlich um die Abbildung eines Menschen; gerade dadurch wird aber deutlich, daß dies nicht auf sämtliche Höhlenzeichnungen zutreffen muß, die solche bisher meist als „Zauberer" bezeichneten Gestalten zeigen. In der Frühzeit wurden Tiere wohl noch weit häufiger als später für Repräsentanten numinoser Wirkmächtigkeit gehalten: „Das ganz andere Sein des Numinosen witterte der Mensch im Tier, das daher einerseits zum Träger geheimnisvoller Kräfte wird... und andererseits zur Gestalt numinoser Personwesen" (MENSCHING 1959: 152 f.). Der Verehrung solch numinoser Personwesen an möglichst abgelegenen Plätzen steht nun diejenige der weiblichen Kultfiguretten gegenüber, die man in der eigenen Wohnung aufstellte. Sie werden verschieden gedeutet:

Einer noch stark von evolutionistischem Denken beeinflußten Sicht erschienen sie als Anzeichen für eine Stärkung der wirtschaftlichen Bedeutung der Frau im jüngeren Paläolithikum [9]. Andere sehen in ihnen Bilder von Ahnmüttern und Beschützerinnen der Hütte (KÜHN 1954: 161; NARR 1966: 318 f.). Dafür spricht, daß ähnliche Figuren noch heute bei einigen sibirischen Stämmen mit dem Wohnplatz und dem Wohl von dessen Besitzern funktional verbunden sind (ZELENIN 1936: 259 ff.; TOKAREW 1968: 222): Sie sind häufig weiblich, vererben sich in der Familie fort und gelten als Beschützer der Hütte, die man ihnen ausdrücklich anvertraut, ehe man zur Jagd auszieht. Bei der Heimkehr füttert man sie mit Grütze und Fett und bittet um gute Gesundheit und anhaltendes Jagdglück. Eine Gruppe von Sondergöttinnen der Frauen, die für Menstruation, Geburt, Krankheiten der Kinder und jungen Tiere verantwortlich waren und die z. T. in Form kleiner, vererbbarer Figürchen verehrt wurden, gab es in Nordasien noch in jüngerer Zeit (PAULSON, HULTKRANTZ und JETTMAR 1962: 101).

---

[9] Siehe die Diskussion bei HANČAR 1939/40: 149; MÜLLER-KARPE 1966: 251 f.

In den wildbeuterischen bzw. jägerischen Frühkulturen war die Frau weit ortsgebundener als der Mann (NARR 1961: 53, 73; MÜLLER-KARPE 1966: 251), weil ihr Wirken stets auf und um feste Plätze der Umgebung konzentriert war (bestimmte gleichbleibend ergiebige Sammelgründe, Wasserstellen, das Feuer usw). Aus der älteren Steinzeit ist außerdem erstmals die Sitte der Beerdigung der Toten unter dem Wohnplatz bekannt geworden, die sogenannte „Hausbestattung" (NARR 1961: 79; KÜHN 1954: 158), die dort, wo sie bei Naturvölkern heute noch geübt wird, als Ausdruck besonderer Verbundenheit mit den Toten gilt (HIRSCHBERG 1965: 173). Wenn sich der Ruheplatz der Verstorbenen unter dem Wohn- und Schlafplatz der Familie und nahe dem Feuer befunden hat, liegt der Gedanke an eine besonders enge Verbindung zwischen ihnen und den Frauen nahe, die täglich bei diesem Feuer und also in viel engerer räumlicher Nähe zu den Toten als die Männer beschäftigt waren. Daß die Hausbestattung und der sich um die Toten entwickelnde, überwiegend von Frauen wahrgenommene Kult auch für eine schließlich erfolgte Konzeption weiblicher Gestalten als Stamm- oder Ahnmütter und späterhin als Ortsgottheiten [10] von Bedeutung gewesen sein mag, ist nur zu vermuten, erscheint aber von den gegebenen Voraussetzungen her als möglich.

Man könnte aufgrund der verschiedenen Darstellungsweise und der unterschiedlichen Anbringung der unzweifelhaft kultisch bedeutsamen männlichen und weiblichen Darstellungen aus der Steinzeit darauf schließen, daß die Gestalten, die man in ihnen verehren wollte, an eben diesen verschiedenen Plätzen als anwesend gedacht wurden: Artgottheiten vom Typus des „Herrn der Tiere" an abgelegenen, vielleicht geheimgehaltenen Orten, Ahnmütter nahe dem eigenen Herd. Die fast durchgehend verschiedene Darstellung (zweidimensionale Zeichnungen gegenüber dreidimensionalen Figuren) könnte vielleicht als ein Versuch betrachtet werden, in der Dreidimensionalität die größere emotionale Nähe auszudrücken, in der die Gestalt der Ahnmutter zu dem Betrachter steht und in der dieser gestaltpsychologisch die eigene Mutter wiedererkennen kann. Vorwiegend zweidimensionale Zeichnungen vom „Herrn der Tiere" oder Artgeist-Typ wirken demgegenüber abstrakter. Es kann wohl kaum ein Zufall sein, daß die Höhlenbildnisse thematisch vorwiegend um die Gestalt des Tieres und des Mannes kreisen, d. h. jägerischem Gedankengut Ausdruck verleihen. Die Frauenstatuetten aber befinden sich meist in der Wohnstätte, am Arbeitsplatz der Frau, dem Spielplatz der Kinder und dem Ruheplatz der Toten. Wir dürfen daher vermuten, ihre Wirkmächtigkeit habe sich vor allem auf das familiäre Leben, auf Geburt und Tod und die damit verbundenen mannigfachen weiblichen Pflichten und Sorgen bezogen.

Selbstverständlich können diese Gedanken kaum über den Grad einer Hypothese hinausgeführt werden. Aber es scheint vertretbar, in den beiden Arten der Menschendarstellung aus der Steinzeit (gleichgültig, ob man sie nun

---

[10] Alle Züge einer solchen Gottheit weist z. B. die sibirische Göttin *Jumala* auf. Vgl. FLETCHER (1591) [2]1966: 104; HERBERSTEIN 1571: 82*c*; TEPLOW 1968: 7 ff.

als Darstellungen numinoser Gestalten auffassen will oder als porträthafte Abbildungen menschlicher Persönlichkeiten) Spiegelungen der geschlechtlichen Arbeitsteilung in der wildbeuterisch-jägerischen Kultur zu sehen.

3. Schlußfolgerungen

Homosexualität ist nicht als integrierendes Element im Schamanismus anzusehen, denn er würde keine durchgreifende Modifikation oder Einbuße erleiden, wenn das homosexuelle und transvestitische Moment daraus eliminiert würde. Da aber die Häufigkeit homosexueller und transvestitischer Tendenzen im Rahmen des Schamanismus nicht zu übersehen ist, scheinen diese beiden Phänomene auf eine – noch näher zu untersuchende – eher mittelbare Art mit dem Schamanismus in Beziehung zu stehen, und zwar im Zusammenhang mit den traditionellen Funktionen der Frau in dieser Religionskategorie.

Jene sind bei Anlegung objektiver Kriterien und vorurteilsloser Betrachtung des Quellenmaterials anders zu beurteilen, als die meisten älteren Forscher annahmen, die sich aufgrund z. T. weltanschaulich determinierter Theorien von vornherein auf eine entweder bejahte oder verneinte Priorität der Frau im Schamanismus festlegten. Es zeigt sich nämlich, daß die Stellung der Frau im Schamanismus zwar hoch und der des männlichen Schamanen adäquat oder überlegen sein kann und häufig ist, sich aber meist auf einen ganz bestimmten Bereich darin beschränkt und insofern in vieler Hinsicht eingeengt ist, und zwar auf das Gebiet des von D. SCHRÖDER herausgearbeiteten Strukturtyps des Besessenheitsschamanen. Ferner ließen sich eine enge Verbindung von Besessenheitsschamanismus und Totenkult sowie Nekromantie und das häufige Vorkommen von „Geisterheiraten" der Besessenheitsschamanen mit ihren jeweiligen Schutzgeistern nachweisen. Schließlich darf man vermuten, daß der Typ des Besessenheitsschamanen gegenüber dem zur Jenseitsreise tendierenden weniger Ausformungsmöglichkeiten besitzt, während letzterer den Keim zum Priester und Ritualisten in sich birgt.

Bei der Frage nach Ursache und Alter der unterschiedlichen Funktionen, die den beiden Schamanentypen im kultischen Leben zukommen, wurden bewußt vorwiegend prähistorische Funde zur Klärung herangezogen, da vor allem die Ausführungen KIRCHNERS und FINDEISENS überzeugend dartun, daß die Wurzeln des Schamanismus bis in das Paläolithikum zurückreichen und diese Religionskategorie aus der Gedankenwelt der Wildbeuter und Jäger erwachsen sein muß. Dabei ergab sich, daß der maskuline Anteil am schamanistischen Kult mit jägerischen Ideen zusammenhängt, der feminine hingegen mit weiblicher Fruchtbarkeit und der innigen Verbundenheit mit Ahnengestalten. Daraus schlossen wir hypothetisch, daß Besessenheit, die so oft gerade durch Ahnengeister verursacht wird, mit der emotional engeren Verbindung der Frau zu den (häufig unter dem Wohnplatz bestatteten) verstorbenen Familienmitgliedern zusammenhänge; demgegenüber habe der Typ des Jen-

seitsreise-Schamanen seinen Ursprung im Kult einer numinosen „Herr der Tiere"-Gestalt, zu der sich die Seele des Jägers in der Trance aufmachen kann [11].

Mehr rezente weibliche Gottheiten könnten vermutlich aus paläolithischen weiblichen Ortsgeistern und Stammüttern erwachsen sein, deren Kult um Geburt und Tod kreiste und traditionsgemäß hauptsächlich in weiblichen Händen lag.

Sowohl aus den Vergleichen steinzeitlicher Funde von männlichen und weiblichen Kultbildern als auch aus den noch heute greifbaren Unterschieden zwischen männlichen und weiblichen Schamanen im Kult gewinnt man den Eindruck, daß sich die unterschiedlichen Funktionen der beiden Geschlechter im Schamanismus aus der geschlechtlichen Arbeitsteilung der wildbeuterisch-jägerischen paläolithischen Kultur entwickelt haben müssen. Von dieser Annahme ausgehend soll in Abschnitt III das Vorkommen von Homosexualität und Transvestition im Schamanismus im Zusammenhang mit der – vorwiegend von Frauen erlebten – Jenseitsfusion im Besessenheitsschamanismus und als ein Bestandteil dieser speziellen schamanistischen Strukturform analysiert werden; keineswegs jedoch werden diese Phänomene devianten sexuellen und sozialen Verhaltens als integrierende Elemente der schamanistischen Religionskategorie angesehen. Bei dieser Untersuchung verstehen wir sowohl Homosexualität als auch Transvestition als Versuche einer Anähnelung an weibliches Verhalten, das sich nicht allein in der Übernahme der femininen sozialen und sexuellen Haltung äußert, sondern auch die Teilhabe an speziellen weiblichen Kultformen einschließt, von der Männer möglicherweise im Prinzip eigentlich ausgeschlossen waren.

III. Homosexualität und Transvestition im Schamanismus

1. Identifikation durch Imitation

Homosexuellen Tendenzen und Transvestition im Schamanismus liegt eine Haltung zugrunde, die existentiell mit ihm verbunden ist und die auf der Wichtigkeit imitativen Verhaltens im Schamanismus überhaupt beruht, wodurch wesenhafte Identität – zumindest zeitweise – mit der Gestalt herbeigeführt werden soll, die man imitiert. Im Bereich des Besessenheitsschamanismus drehen sich solche Bemühungen sehr oft um die Anähnelung eines Mannes an eine Frau. Beim Typ des Jenseitsreise-Schamanen finden wir aber ganz ähnliche Bestrebungen, wenn auch mit anderem Ziel und infolgedessen etwas anderer Ausformung. Denn dieser Typ, der häufig einen Jenseitskontakt mit einer „Herr der Tiere"- oder Artgeist-Gestalt anstrebt, imitiert Tiere (vorzugsweise Bär, Hirsch und Vögel) und legt darum folgerichtig sogenannte „Tierkostüme" an, um sich mit ihnen identifizieren zu können.

[11] Ihr Weg dorthin könnte auf einer Art „Pfeilkette" vonstatten gehen. Vgl. Eliade 1956: 455; Kirchner 1952: 264 f.

Darin manifestiert sich aber gleichfalls eine Form der „Umkleidung", wenngleich das Anlegen eines Tierkostüms bisher nie im Zusammenhang mit dem gesehen worden ist, was hier (p. 190 f.) unter dem Begriff „Transvestismus" subsumiert wurde. Um das Bestreben, durch Imitation Identifikation zu erreichen, als die eine gemeinsame Wurzel aufzuweisen, woraus sowohl die Tierkostümierung des Jenseitsreise-Schamanen wie auch die Transvestition vieler Besessenheitsschamanen herrühren, sei nochmals auf D. Schröder verwiesen: er definierte den Schamanismus als eine Kunst der Verwandlung, deren Ziel die Gestaltung der Schamanenperson als Träger der schamanistischen Tätigkeit sei. Demnach ist es die äußere Gestaltung der Schamanenperson, die für eine wesenhafte Identifikation des Schamanen mit seinem jenseitigen Agens die günstigsten Voraussetzungen schafft. Die äußere Gestaltung aber zielt auf eine möglichst perfekte Anähnelung an das Äußere des jenseitigen Wesens; die möglichst totale Imitation soll die gänzliche Identifikation mit jenem ermöglichen, erleichtern oder gar vielleicht erzwingen. In dieser Hinsicht ist der Transvestismus ebenso Bestandteil der schamanistischen Verwandlungsideologie wie das Tierkostüm: beider Ursprung ist die imitative Haltung des Schamanen, der sich seinem jenseitigen Agens möglichst total anähneln möchte, um ihm wesensgleich zu werden. Die Parallelität dieser beiden Erscheinungen läßt sich an zahlreichen Einzelheiten nachweisen, z. B. bleibt bei der gradweisen Abschwächung des Transvestismus, auf die wir noch eingehen werden, als letztes Überbleibsel meist der weibliche Kopfputz bzw. die weibliche Frisur erhalten; analog ist es beim Jenseitsreise-Schamanen und dem Tier-„Kleid" oft die Pelzmütze bzw. die mit tierischen Attributen verzierte Kopfbedeckung, die von dem ganzen aufwendigen Tierkostüm übrig geblieben ist und ohne die man nicht schamanisieren zu können glaubt [12].

Zweifellos besteht jedoch ein gradueller Unterschied zwischen der Transvestition eines Mannes in z. B. einen Hirsch und der eines Mannes in eine Frau: Die Identifikation eines Mannes mit einem weiblichen Wesen (der Volltransvestismus) kann total sein und bis zum Lebensende des Betreffenden in der sozialen Wirklichkeit des täglichen Lebens bestehen bleiben; die Transvestition eines Menschen in ein Tier ist dagegen stets nur temporär. Dabei ist zwar eine sehr bemühte Imitation am Werk, die sich bei kultischen Anlässen zu Höhepunkten der Identifikation zu steigern vermag, lebenslange Identifikation kann aber höchstens mittels der Hilfsvorstellung eines tiergestaltigen *Alter ego* (Werwolfsglaube) angestrebt werden, die ja bekanntlich mit der Konzeption tierischer Hilfsgeister (z. B. im alten skandinavischen Norden) nahe verwandt wirkt.

Da zwischen Persönlichkeitsentwicklung und imitierendem Verhalten ein enger Zusammenhang besteht (etwa in der totalen Vorbildübernahme kleiner Kinder), erscheint es nicht ungerechtfertigt, auch das imitative Verhalten im Schamanismus unter psychologisch gleichem Aspekt zu betrachten.

---

[12] Beispiele bei Harva 1938: 499; Eliade 1956: 156. – Tierqualität als Seinszustand kann schon durch kleinste Fellprotome angeeignet werden. Vgl. Straube 1955: 2, 11 ff.

Die Anähnelung soll beim Schamanen eine Verwandlung herbeiführen, die als Weiter- und Höherentwicklung aufgefaßt werden muß, als eine Überhöhung der eigenen Persönlichkeit, die sich an einer vorbildhaft aufgefaßten jenseitigen Wesenheit orientiert. Ob letztere in der vorgestellten Form real existiert oder nicht, ist dabei irrelevant; es genügt, daß der Schamane und die Gruppe, der er angehört, an ihrer Realität nicht zweifeln (NEWCOMB 1959: 561).

2. Identifikationsobjekte des transvestitischen Schamanen

a) Die Frau

Sexuelle und soziale Rollenübernahme durch männliche Transvestiten treten nicht immer zusammen auf. Wo sich jedoch ein transvestitischer Schamane der geschlechtsspezifischen weiblichen Rolle sozial und sexuell anpaßt, nimmt er sich die weiblichen Mitglieder der Gemeinschaft, der er angehört, zum Vorbild und identifiziert sich mit der Zeit immer stärker mit ihnen. Das geht so weit, daß er gelegentlich Schwangerschaften zu haben glaubt (FRIEDRICH und BUDDRUSS 1955: 50; DEVEREUX 1937: 512 ff.), und Fremde haben schließlich Mühe, solche Männer von den echten Frauen der Gruppe zu unterscheiden (STELLER 1774: 350 f.).

Eine in der Literatur besonders häufig mißdeutete Tatsache sind die Heiraten zwischen transvestitischen Schamanen und normalen Männern. Die Gründe dafür sind nicht primär sexuelle, sondern eindeutig soziologische: Der Transvestit gilt innerhalb der Kulturen, die die Institution des Transvestismus besitzen, klassifikatorisch als Frau, so daß der homosexuelle Verkehr zwischen ihm und seinem „Gatten" oder anderen Männern nicht als solcher angesehen wird, sondern als ganz normal; dies geht schon daraus hervor, daß die Heiratszeremonien zwischen einem solchen Schamanen und seinem „Gatten" denen der üblichen Eheschließungen völlig entsprechen (BOGORAS 1901: 80–108).

b) Die Göttin

Der von Schamaninnen praktizierte Besessenheitsschamanismus tritt besonders häufig dort auf, wo im Zentrum des Kultes eine weibliche Gottheit steht, die gleicherweise mit Erde und Totenreich wie mit der weiblichen Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht wird. Nicht selten ist sie auch eine Wassergöttin oder steht mit dem Schutz der jungen Tiere in Verbindung (der bekannte *Artemis*-Typ). Solche Gottheiten haben meist weibliche Kultdienerinnen. Diese mögen im Lauf der Zeit aus einem Stamm besonders eifriger Anbeterinnen hervorgegangen sein, die sich mit der Göttin innig identifizierten und sich bei vielen Anlässen als ihr Sprachrohr bewährt und bestätigt hatten.

Da sich nun im Kult solcher Göttinnen neben den weiblichen Kultdienerinnen sehr oft auch transvestitische Männer finden, die in allen Bereichen des Kults genauso agieren wie ihre weiblichen Kolleginnen, liegt es nahe, auch

bei ihnen an eine Identifikation mit der Göttin zu denken, als deren Spachrohr und leibliche Behausungen sie nicht weniger gelten als die auf diesen Kult spezialisierten Frauen. Wo der Kult einer solchen Göttin bei einer seßhaften Bevölkerung schon lange und stets am gleichen Ort besteht, neigt er zu festen Formen. Im Verlauf dieser Entwicklung wandeln sich aber auch die Funktionen der Kultdienerinnen im Sinne einer beruflichen Spezialisierung, die für die soziale Rolle der Betreffenden in ihrer Gemeinschaft höchst bedeutungsvoll ist: Von Einzelpersönlichkeiten, die wegen ihrer privaten Frömmigkeit die besondere Huld der Göttin genießen, entwickeln sie sich zu einer Priesterinnenschaft, d. h. zu Kultspezialistinnen, die ihre Rituale berufsmäßig ausüben, und sehr oft scheint damit Ehelosigkeit der betreffenden Frauen ebenso verbunden gewesen zu sein wie religiös determinierte Promiskuität mit den männlichen Anbetern der Göttin, die mittels des sexuellen Kontaktes mit ihren Dienerinnen am heilbringenden Wesen der Göttin selbst teilhaben konnten [13].

Entsprechendes darf offenbar auch für die Transvestiten in solchen Kulten angenommen werden, denn wir finden etwa im alten Mesopotamien (MEISSNER 1925: 29, 67) oder in einigen Gebieten Indiens (MITRA 1923: 39–58, bes. 52; KOPPERS 1940/41: 776 ff.) und Indonesiens (KARSCH-HAACK 1911: 197 ff.) sowohl weibliche wie auch transvestitische Besessene im Stand der Ehelosigkeit und zu Akten der Promiskuität im Dienst einer Göttin verpflichtet.

Diese Entwicklungstendenzen machen deutlich, daß Anähnelungsbemühungen, die auf eine weibliche Gottheit gerichtet sind, auch dort fortbestehen können, wo sich die betreffenden religiösen Vorstellungen von ihren schamanistischen Ursprüngen bereits sehr entfernt haben und wo ihres ehemaligen Inhalts weitgehend entleerte Formen zu einer Neuinterpretation der gesamten Institution geradezu einladen, wie besonders in den Bereichen, wo im Zusammenhang mit dem Übergang von Wildbeutertum und Jagd zum Bodenbau den weiblich aufgefaßten höheren Wesen der Wildbeuterreligion nun auch die Herrschaft über einige als wesensverwandt empfundene Domänen des durch den wirtschaftlichen Wandel modifizierten Weltbildes übertragen wurde (DOSTAL 1957: 54–109, bes. 77, 88). Daß in der altorientalischen Magna Mater „Manifestationen eines nachhaltig wirkenden neolithischen Substrats" (DOSTAL 1962: 85–97) zum Ausdruck kommen, läßt sich anhand zahlreicher sehr früher Bildnisse dieser Gestalt zeigen, die alle engen Bezug zum *Artemis*-Typ aufweisen. Da die Domäne dieses Typs im Prokreativen liegt, sind solche Göttinnen meist nicht nur für Schutz und Vermehrung des Wildes zuständig, sondern treten auch oft als Geburtsgöttinnen für die Menschenkinder auf [14]. Ein treffendes Beispiel hierfür ist die Göttin von Catal Hüjük, die häufig in Gebärhaltung dargestellt wird und nicht nur Knaben, sondern auch Tiere zur Welt bringt (MELLAART 1967; 1969: 136 ff., bes. 143).

---

[13] In ganz Sumer und Babylon bestand z. B. die Idee, daß „unmoralische" Opfer als Darbringung an die Mutter-Göttin notwendig seien, um sich ihres Schutzes bei der legitimen Zeugung und Geburt zu versichern. Vgl. LANGDON 1914: 74 f.

[14] HOMER, Ilias: 21, 470; PETERICH 1958: 24 f.; JETTMAR 1960: 121 ff.; BAUMANN 1955: 31; SICARD 1940/41: 6–13, bes. 12 f.; FRANKLIN 1921: 43, 50.

Ihre Verbindung zum Totenreich verleiht Göttinnen dieses Typs ausgesprochen ambivalente Züge: Neben Grausamkeit, ja Blutdurst zeigen sie gütige, mütterliche Eigenschaften: „Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben" (zitiert bei CLEMEN 1932: 104). Die Göttin vom *Artemis*-Typ wird sehr oft als Jungfrau vorgestellt; sie gehört also in die soziale Klasse der unverheirateten Mädchen, was wohl die Ehelosigkeit ihrer Kultdienerinnen erklären könnte.

3. Von der Transvestition zur Homosexualität

BOGORAS (1907: 450 f.) erwähnt aufgrund eigener Feldforschungen eine graduelle Steigerung der Transvestition des Schamanen. Erst der letzte Grad führt zur totalen Anähnelung an die Frau und damit zur – passiven – Homosexualität:

a) Der Schamane übernimmt lediglich die weibliche Haartracht
b) Er legt vollständig weibliche Kleidung an
c) Er übernimmt in der geschlechtlichen Arbeitsteilung die weibliche Rolle
d) Er ähnelt sich auch sexuell der weiblichen Rolle an, sucht sich Liebhaber und ersehnt die Ehe mit einem Mann.

Diese Steigerung mag zwar für die Entwicklung des einzelnen kennzeichnend sein; von der Tradition der Institution des Transvestismus in der schamanistischen Religionskategorie aus betrachtet stellt sich der Vorgang jedoch umgekehrt dar: Dort kann man nämlich ein Nachlassen transvestitischer Tendenzen von der Volltransvestition bis lediglich zum Beibehalten der weiblichen Frisur registrieren (JOCHELSON 1905:53; SCHMIDT 1949-55, Bd. 12:732 f.).

CZAPLICKA erklärte, daß zur Zeit der Abfassung ihres Buches der Trachtwechsel nicht mehr notwendig auch von einem Geschlechtswechsel begleitet sein mußte (1914: 248), denn die Transvestition erscheint nur noch als ein Relikt des ursprünglich vermutlich viel weiter verbreiteten totalen Seinswandels, als welcher die Verwandlung eines Mannes in eine Frau aufgefaßt werden muß. OHLMARKS (1939: 294) hält es für unmöglich, das schamanistische Anlegen von Frauentracht und die sehr verschieden stark ausgeprägte Verwandlung des Schamanen in eine Frau grundsätzlich voneinander zu trennen.

Verschieden starke Intensitätsgrade der Transvestition scheinen diesem Phänomen nicht nur bei Naturvölkern eigen zu sein, denn in den aus Europa berichteten Transvestismus-Fällen sind derartige Abstufungen ebenfalls zu beobachten (BÜRGER-PRINZ, ALBRECHT und GIESE 1966: 29 ff.).

Ein Beispiel dafür, daß Transvestismus durchaus noch keine homosexuellen Tendenzen in sich bergen muß, berichtet BOGORAS (1907: 450 f.): Der Tschuktsche Kimiqai trug stets Frauentracht, und zwar auf ausdrücklichen Befehl der Geister, denn in seiner Jugend war er von einer Krankheit heimgesucht worden und hatte große Linderung durch das Anlegen von Frauenkleidung erfahren. Während der Berichtszeit war er bereits ein älterer, bärtiger Mann und besaß eine Frau und vier Kinder.

Wie CZAPLICKA erwähnt, war die totale Transvestition in Sibirien um 1914 bereits sehr selten geworden. Ihre Relikte jedoch lassen sich in Form

weiblicher Attribute auf Schamanenkostümen noch verhältnismäßig häufig nachweisen (CZAPLICKA 1914: 252), und auch als Märchenmotiv war die zauberische Geschlechtsumwandlung noch verbreitet (JOCHELSON 1905: 258). Die Volltransvestition zeigt demnach sichtlich rückläufige Tendenzen, und das dürfte als Indiz für ein hohes Alter der Institution selbst zu werten sein. Der russische Autor MAKSIMOFF (CZAPLICKA 1914: 254) teilte mit, sie sei um die Jahrhundertwende in Sibirien allgemein im Rückgang begriffen gewesen, was aber wohl kaum der Fall hätte sein können, wenn sie ihre Ursache allein in sexuellen Perversionen gehabt hätte. Solcherlei Dinge nähmen nämlich seit der Kolonisierung Sibiriens durch die Russen generell eher zu als ab.

Im folgenden sollen nur die Fälle der extremsten Ausformung transvestitischen Verhaltens betrachtet werden, die bis zur totalen Übernahme der weiblichen sozialen und sexuellen Rolle gehen.

4. Endogene und exogene Motivationsfaktoren für die Übernahme der entgegengesetzten Geschlechtsrolle

a) Die echte Anähnelung aufgrund endogener Faktoren

Für die echte, aus einer seelischen Notwendigkeit heraus von dem betreffenden Individuum selbst ersehnte totale Tranvestition lassen sich drei verschiedene Motivationen herausarbeiten. Bei den ersten beiden muß man geistige Erkrankungen mit in Betracht ziehen (TOKAREW 1968: 217), die schließlich (vgl. hierzu LOMMEL 1966: 793–803) überwunden wurden und so Anlaß zu einem als heilbringend empfundenen Neu- oder Wiedergeburtserlebnis des Kranken gaben, woraus diesem die Schamanengabe, die soziale Bedeutung und die hohe Position erwuchsen.

Als wichtigste Ursache kommt wohl krankhafte, durch Schizophrenie oder Epilepsie verursachte Besessenheit (HEHLMANN 1965: 57) in Betracht, und zwar als „vermeintliches Ergriffensein von einem... Geist" (DORSCH 1959: 46). Es scheint übrigens sicher, daß derartige Zustände bei Natur- und Kulturvölkern viel häufiger bei Frauen als bei Männern auftreten; die Ursache dieser geschlechtsspezifischen Verteilung ist noch ungeklärt [15]. Selbstverständlich werden auch Männer von diesem Leiden befallen, und gehäuftes Auftreten von Krämpfen oder Anfällen von „Stimmen hören" und paranoiden Zuständen muß für einen Mann gerade im Rahmen der geschlechtlichen Arbeitsteilung der Wildbeuterkultur eine viel größere Schwierigkeit dargestellt haben als für eine Frau. Durch seine – nicht als solche erkannte – Krankheit konnte er gerade für Jagd und Krieg unbrauchbar geworden sein (ADAM und TRIMBORN 1958: 216 ff.) und auf diese Weise schließlich sozial als Frau eingestuft werden.

[15] Briefliche Mitteilung von Herrn Professor Dr. HANS BENDER, Leiter des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene an der Universität Freiburg/Brsg. (4.1.1968).

Äußeres Anzeichen für diese Umklassifikation bildete dann seine Transvestition.

Die zweite Motivation für eine totale Übernahme der gegengeschlechtlichen Rolle besteht im Vorliegen dessen, was hier das „transvestitische Syndrom“ genannt werden soll. Wenn GIESE hervorhebt (GIESE und v. GEBSATTEL 1962: 325), in der Institution der Transvestition im Schamanismus habe sich eine Auffangmöglichkeit für transvestitische Tendenzen gebildet, wie sie innerhalb unserer eigenen Kultur nicht bestünde, so ist das, so allgemein ausgedrückt, zwar richtig. Wir haben aber nicht den geringsten Anlaß, anhand des vorliegenden ethnologischen Materials zu vermuten, daß es sich dabei um bewußt geschaffene soziale Auffang-Einrichtungen handelt; zudem existieren bei Naturvölkern auch zahlreiche Gemeinwesen, wo diese Institution so gut wie unbekannt ist und man den Transvestiten mindestens genauso ablehnt wie in Europa. Die gewisse Labilität im Charaktergefüge allerdings, die GIESE bei Transvestiten als ganz allgemein schildert (BÜRGER-PRINZ, ALBRECHT und GIESE 1966; GIESE und v. GEBSATTEL 1962: 310 ff.), darf beim Schamanen ebenfalls vorausgesetzt werden. Auch die übrigen von GIESE herausgestellten Kennzeichen des Transvestiten passen auf den transvestitischen Schamanen der Naturvölker, z. B. das Erlebnis einer Zustandsänderung, die dem Transvestiten in der Verkleidung zuteil werde, wodurch eine scheinbare Ausweitung und Intensivierung seines Erlebnisraumes zustande komme. Wichtiger noch erscheint aber die bezeichnende Tendenz zur Steigerung der Transvestition (etwa entsprechend der auch von BOGORAS angeführten Grade), die es ebenso beim europäischen Transvestiten gibt. Erstaunlich ähnlich wirkt zudem das Gefühl der Drang- und Zwanghaftigkeit, das nach GIESE gleichfalls in unseren Breiten den Betroffenen zur Transvestition zwingt. Denn es ist offenbar gerade dieses Gefühl, was bei den uns hier vornehmlich beschäftigenden Stämmen zu der Idee geführt hat, der Wunsch zur Transvestition gehe gar nicht von dem betreffenden Individuum aus, sondern von jenseitigen, überstarken Mächten, denen man nicht widerstehen kann. GIESES Schriften ist überdies zu entnehmen, daß der transvestitische Drang gewissermaßen in Schüben auftritt, d. h. daß es Perioden gibt, wo er, verglichen mit dem Normalzustand des zum Transvestismus Neigenden, als stärker empfunden wird und ganz unwiderstehlich wirkt. In den Zwischenzeiten dagegen genügt vielen dieser Kranken das Anlegen nur weniger weiblicher Kleidungsstücke. Das läßt sich anhand der Feldforschungsberichte ebenso über den transvestitischen Schamanen aussagen: auch er trägt in seinem Alltag oft nur ein paar weibliche Kleidungsstücke (JOCHELSON 1905: 53; CZAPLICKA 1914: 247), während er sein ganzes weibliches Schamanengewand nur dann anlegt, wenn er sich vor einem faszinierten Publikum in einer Sitzung produziert. Die Unruhe, die den Schamanen – bekanntlich nicht nur den transvestitischen – erfaßt, sobald er zwischen den einzelnen schamanistischen Sitzungen zu große Pausen einlegt, ist vielleicht auch in die Reihe der krankhaften Symptome einzubeziehen, die es letztlich geboten erscheinen läßt, einen wichtigen Teilbereich der endogenen Faktoren, die zur Transvestition führen, der Beobachtung und Diagnose des Psychiaters zu überlassen.

Als dritte endogene Motivation der echten Transvestition kommen frühe Imitations- und Identifikationserlebnisse des Kindes in Betracht. Es ist z. B. durchaus möglich, daß Kinder homosexuellen Verkehr zwischen transvestitischen Schamanen und anderen Männern zufällig gesehen haben könnten (STELLER 1774: *289a*) und später diese Passivität imitierten; diese Imitation devianten Sexualverhaltens wäre als partielle Orientierung an einer Modellperson zu begreifen, die über einen so hohen sozialen Status verfügt, daß sich das Kind von der Nachahmung des für sie typischen Sexualverhaltens für seine eigene soziale Zukunft Vorteile verspricht. Passives Sexualverhalten gilt bei Jungen häufig als Indiz für deren Eignung zum Schamanenamt. Doch auch die totale Identifikation mit einer geliebten Bezugsperson könnte gleiche Folgen gehabt haben. So wäre es nicht abwegig, daß die Besessenheitszustände einer Mutter, die ihr die Position einer hochgeachteten Schamanin verschafften, bei ihrem kleinen Sohn starke Identifikationstendenzen auslösten, wozu noch die ererbte Labilität hinzugekommen sein könnte. Beide Faktoren – Vererbbarkeit eines labilen Charaktergefüges und Identifikationswünsche mit der wichtigsten Bezugsperson bzw. einer mit hohem Sozialprestige ausgestatteten anderen Persönlichkeit – müssen zur Erklärung der Übernahme der weiblichen Rolle herangezogen werden.

Identifikationserlebnisse können allerdings nur dort für die Annahme der transvestitischen Rolle verantwortlich gemacht werden, wo die Institution der Transvestition bereits besteht. Fragen wir nach den urtümlichen, ursprünglichsten auslösenden Faktoren, so werden wir immer wieder auf pathologische Zustände hingewiesen, die erst durch kulturelle Ausformung und Einbau in ein noch weitgehend von magischen Aspekten bestimmtes Weltbild institutionalisiert worden sind.

b) Die echte Anähnelung aufgrund exogener Faktoren

Wo exogene Faktoren im Hinblick auf eine Anähnelung an das dem eigenen entgegengesetzte Geschlecht so frühzeitig auf ein Kind einwirken, daß es ihnen noch wehrlos ausgeliefert ist, kann man von einer echten, weil als solche schließlich selbst gewünschten Anähnelung sprechen. Das Kind wird sich nämlich, wenn es heranwächst und über seine Lage zu reflektieren beginnt, bereits so stark mit ihr identifiziert haben, daß es zu einer Ablehnung der nunmehr als selbstverständlich empfundenen Rolle nicht mehr imstande ist. Solche Fälle entstehen meistens, weil eine bestimmte Gruppe darüber, was typisch männlich und typisch weiblich sein soll, so bestimmte Ansichten hat, daß sie das tatsächliche physische Geschlecht des Kindes nicht mehr in Betracht zieht.

So kommt es z. B. vor, daß bereits die allgemeine Zartheit oder das mädchenhafthübsche Äußere eines männlichen Kleinkindes für ein untrügliches Anzeichen dafür angesehen wird, daß dies Kind „eigentlich“ ein Mädchen sei und infolgedessen seine Erziehung entsprechend gelenkt werden müsse (CHORIS 1820–22: 8; BANCROFT 1875: 82). Hier kann man wohl ohne Übertreibung von einer Aufzwingung der transvestitischen Rolle sprechen, womit der freien Entwicklung der kindlichen Persönlichkeit entscheidend

Gewalt angetan wird. Das braucht dem betreffenden Jungen freilich niemals bewußt zu werden, denn man lehrt ihn praktisch vom Beginn der Erziehung an, sich als Mädchen zu betrachten und stellt ihm Mädchen und Frauen als anzustrebende Vorbilder hin. Die bei allen kleinen Kindern, Jungen wie Mädchen, sehr starke Tendenz, sich mit der wichtigsten Bezugsperson, nämlich der Mutter, zu identifizieren, erleichtert solchen Kindern die Annahme einer Rolle sehr, für die sie von Natur aus keine Voraussetzungen mitbringen.

Leichter nachvollziehbar erscheint uns, daß man Kinder manchmal entgegen ihrem körperlichen Geschlecht erzieht und auf die transvestitische Rolle vorbereitet, weil sie irgendeinmal Interesse für Tätigkeiten (Spiele und Spielzeuge) gezeigt haben, die man ihrem Geschlecht für unangemessen hält, und infolgedessen annimmt, man müsse sie auf die Rolle vorbereiten, die ihnen offenbar angemessener sei als die ihres tatsächlichen Geschlechts, d. h. auf diejenige des Transvestiten (DEVEREUX 1937: 507 ff.; HABERLAND 1899: 668; FALKNER 1775: 144 ff.). Hier werden also von rein zufälligen Ereignissen unwiderrufliche, lebenswichtige Entscheidungen abhängig gemacht.

Absurd wirken willkürliche Umklassifizierungen von Jungen in Mädchen, wo z. B. bereits vor der Geburt eines Kindes, dessen Geschlecht man noch gar nicht kennt, über seine zukünftige soziale und sexuelle Rolle entschieden wird und man das Kind seiner Bestimmung zuführt, gleichgültig, ob es ein Mädchen oder ein Junge ist. Eine solche Einordnung hat den Charakter eines Orakels, dessen Spruch man sich auf alle Fälle beugen muß. Das im transvestitischen Schamanismus so wichtige Erwählungsmoment kommt dabei deutlich zum Ausdruck: Wo etwa die Regel ist, daß der nächste Junge, der in einem bestimmten Bezirk geboren wird, auf jeden Fall transvestitischer Schamane werden muß, hat diese Bestimmung nur dann einen Sinn, wenn man in ihr den Willen einer Gottheit zur Berufung eines ganz bestimmten Menschen erblickt, den man leicht dadurch aus der Menge anderer Kinder herausfindet, daß ihn die Gottheit eben an dem betreffenden Datum zur Welt kommen läßt [16].

Wo die Sexualerziehung kleiner Kinder sehr frei ist und man ihnen gestattet, sexuelle Spiele vor den Augen Erwachsener zu treiben, kann es vorkommen, daß kleine Jungen miteinander zu koitieren versuchen und dabei beobachtet werden. Ganz gleich, ob es das erste Mal war oder schon häufiger geschah, wird dabei der passive Partner von den Erwachsenen als präsumptiver Transvestit und Schamane angesehen und von dem Augenblick an entsprechend behandelt und erzogen (STELLER 1774: 289 *a*; DEVEREUX 1937: 507 f.). Der Mangel an Zielgerichtetheit im kindlichen Sexualspiel wird dabei nicht in Rechnung gestellt; man beobachtet lediglich passives Verhalten und versteht dies mit Selbstverständlichkeit als Anzeichen für eine Inklination des betreffenden Jungen zu weiblichem Sexualverhalten.

Diese exogenen Motivationsfaktoren für die echte Anähnelung an das entgegengesetzte Geschlecht müssen den Anschein erwecken, als führten sie durch ihre Willkürlichkeit mit Sicherheit zu Tragödien. Davon jedoch läßt sich anhand der hierfür existierenden Beispiele nichts feststellen. Im Gegenteil: Die betreffenden Individuen scheinen die ihnen von der Gesellschaft zugewiesene Rolle gern und gut zu spielen. Darin bestätigt sich die Richtigkeit der von BEACH referierten Untersuchungsergebnisse (s. oben, p. 193 f.). die beweisen, daß die Fixierung von Kindern auf ihre *gender role* bereits sehr früh erfolgt. Dementsprechend müßte die Prognose für eine erfolgreiche Transvestition um so günstiger sein, je früher das Kind auf die Übernahme gegengeschlechtlicher Verhaltensweisen hin erzogen wird.

Insofern scheint es möglich, derartige Umklassifizierungen schon im frühesten Kindesalter als Präventivmaßnahmen einer strikt nach der ge-

[16] Beispiele bei ALARCÓN 1838: 336; WAITZ und GERLAND 1864: 376; BASTIAN 1878: 222; HOLMBERG 1856: 400 ff.

schlechtlichen Arbeitsteilung organisierten Gruppe anzusehen. Solche Bestrebungen sind am ehesten gruppensoziologisch zu deuten und können den Zweck verfolgen, jene Individuen, die den Anschein erwecken, als ließen sie sich in das starre Schema der Teilung jeglicher sozialer Aktivitäten nach geschlechtsspezifischen Kriterien nicht reibungslos einfügen, als Störfaktoren von vornherein auszuschalten (MEAD 1959: 123 f.). Aus Erfahrung weiß die Gruppe nämlich, daß in jeder Generation einige Individuen auftauchen, die sich mit der ihnen durch ihr Geschlecht zugeschriebenen sozialen Rolle nicht in allen Punkten identifizieren können und wollen, und aus Erfahrung hat sie gelernt, auf welchen Gebieten sich dieser Mangel an Einfügungsvermögen am ehesten äußert. Die Erfahrung hat sie aber auch gelehrt, daß sich dergleichen noch am leichtesten korrigieren läßt, wenn man möglichst früh damit anfängt. Dabei orientiert man sich aber nicht primär an dem körperlich sichtbaren Geschlecht des Kindes. Man sucht vielmehr, sich aufgrund der psychischen Eigenschaften, die man bei ihm beobachtet hat (oder auch oft nur beobachtet zu haben glaubt), über sein soziales Geschlecht Klarheit zu verschaffen, und ordnet es ihnen entsprechend ein.

Derartige Umklassifizierungen sind jedoch nur dort möglich, wo die Institution des Transvestismus bereits traditionell besteht.

c) Die vorgetäuschte Anähnelung aufgrund endogener Faktoren

Es mag auf den ersten Blick etwas erstaunlich wirken, wenn hier auch die nur vorgetäuschte Anähnelung an weibliches Verhalten mit unter die endogenen Motivationsfaktoren gerechnet wird. Doch darf man wohl berechtigterweise auch dann von im Wesen der Betreffenden selbst liegenden Verursachungen sprechen, wenn es ihnen bei ihrer Transvestition gar nicht primär um die Übernahme der weiblichen, sondern um die Ablehnung der männlichen Rolle geht und sie nur deshalb schließlich wenigstens die soziale weibliche Rolle akzeptieren, weil in ihrer Kultur für neutrale Zwischenlösungen kein Platz ist. Ähnliches gilt für Männer, die sich, von lebhaftem persönlichen Ehrgeiz gedrängt, um eine gehobene Position in ihrer Gruppe um jeden Preis – und daher auch den der Transvestition – bemühen, wie sie die Stellung des transvestitischen Schamanen ohne Zweifel darstellt.

Eine notgedrungene Ablehnung der männlichen sozialen Geschlechtsrolle tritt z. B. in manchen Kulturen ein, wenn der betreffende Mann im Krieg, auf der Jagd oder bei ähnlichen Situationen so eklatant versagt hat, daß die Situation für ihn einfach unhaltbar geworden ist [17]. Es sind häufig vom sexuellen Bereich ganz unabhängige Ursachen, die an seinem Versagen Schuld sind: Nervenkrankheiten oder schlechte Augen oder allgemeine körperliche Schwächlichkeit und Kränklichkeit überhaupt. Aber mit der sozialen Aberkennung der männlichen Rolle geht praktisch auch der Verlust der sexuellen einher,

[17] Beispiele bei VAN DER KROEF 1954: 259; DEVEREUX 1937: 517; OESTREICH-LURIE 1953: 709; BENEDICT 1955: 201; LEWIN 1870: 255.

so daß sich der Betreffende einer doppelten Frustrierung ausgesetzt sieht und schließlich sein Versagen kompensiert (STENDENBACH 1967: 185). Als Transvestit gelingt ihm das, indem er durch brillante Beherrschung sämtlicher weiblicher Obliegenheiten alle Frauen der Gruppe aussticht, zumal er nie durch Menstruation, Schwangerschaft, Geburten und die Beschwerlichkeiten der Kindererziehung dabei gehindert wird (BENEDICT 1955: 201). Darüber hinaus kann er infolge des persönlichen Leidensdruckes, unter dem er steht, so eindrucksvolle schamanistische Sitzungen abhalten, daß sein Ruf als geschlechtsgewandelter Schamane bald den der wirklich weiblichen Schamaninnen überragt.

Da derartige Transvestitionen aber stets in der Nachpubertät stattfinden, dürfte die Anpassung auch an die weibliche sexuelle Rolle bei den Betroffenen auf große persönliche Schwierigkeiten stoßen. Es wirkt daher durchaus glaubhaft, wenn BOGORAS (1907: 451) mitteilt, daß manche angeblich von den Geistern geschlechtsgewandelte transvestitische Schamanen insgeheim weibliche Geliebte und mit diesen auch Kinder haben sollen. Von einer lediglich vorgetäuschten sexuellen Anähnelung des transvestitischen Schamanen an die Frau kann man auch dort sprechen, wo der Transvestit einen anderen Mann heiratet, dem er jedoch nach kurzer Zeit eine Konkubine als „zweite Frau" zuführt, mit der in Wirklichkeit beide Männer verkehren (FOLEY 1835: 199).

Fälle, in denen sich Transvestiten als Besessenheitsschamanen betätigten und wie Frauen lebten, sind z. B. aus Indonesien [18] bekannt; von einigen dieser Transvestiten hört man aber auch, daß sie ihren engen Kontakt mit Frauen dazu benutzen, um sich ihnen gegenüber als leidenschaftliche Liebhaber zu erweisen (ähnlich gelagerte Fälle erwähnte auch KINSEY), und von anderen wiederum weiß man, daß sie zwar Transvestiten, auf keinen Fall aber Homosexuelle sind (HARDELAND 1859: 53 f.). Bei diesen Fällen haben wir es eindeutig mit einer nur vorgetäuschten Anähnelung an die Frau zu tun, und sie führen sicherlich weit seltener zu homosexuellen Kontakten als jene, in denen der Transvestit eine totale Anähnelung an die weibliche Rolle aus innerem Antrieb aufgrund endogener und exogener Faktoren selbst erstrebt.

d) **Die vorgetäuschte Anähnelung aufgrund exogener Faktoren**

Wenn wir bei den zuletzt besprochenen Fällen größtenteils damit rechnen können, daß die Besessenheitszustände der betreffenden transvestitischen Schamanen meist echt sein dürften und ihre Anähnelung an die weibliche soziale Rolle sich zumindest äußerlich in angemessener Form vollzog, so sind doch an der Übernahme auch der weiblichen sexuellen Rolle bei diesen Männern einige Zweifel geboten. Genau umgekehrt verhält es sich bei den in der Folge behandelten Fällen: Dort steht die Übernahme der sexuellen weiblichen Rolle im Vordergrund, eine gleichzeitige Übernahme auch der weiblichen sozialen

[18] Beispiele bei RATZEL 1885, Bd. 2: 486; WILKEN 1893, Bd. 3: 374; SCHWANER 1854: 45 f.

Funktionen aber ist durchaus zweifelhaft, und die Besessenheit, sofern man noch vorgibt, von ihr beherrscht zu werden, ist immer nur markiert, fehlt aber oft auch ganz.

Es handelt sich hier um die schon aus der Antike bekannten Kinäden-Cliquen, die nach Art einer Gauklertruppe das Land durchziehen und ihren Lebensunterhalt durch die Vorführung von allerlei Kunststücken und angeblichen Wundern und schließlich durch – passive – homosexuelle Prostitution verdienen. Wenn dabei, was praktisch überall noch nachweisbar ist [19], ein weibliches Idol eine Rolle spielt, darf diese Erscheinung im Zusammenhang mit einem obsolet gewordenen Kult einer alten weiblichen Gottheit gesehen werden. Interessant ist, daß inzwischen die vordem in solchen Kulten gleichfalls vertretenen weiblichen Kultdienerinnen gänzlich verschwunden sind. Warum sich die Kultdiener transvestieren müssen, wird nicht mehr klar ersichtlich, und die Besessenheitszustände, die sie vortäuschen, sind billige Taschenspielertricks. Dennoch ist auch das Vortäuschen der Besessenheit noch als ein Hinweis darauf zu werten, aus welchem Vorstellungskreis die ganze Erscheinung ursprünglich stammt. Auch im rezenten und verderbten Schamanismus der jüngsten Vergangenheit haben derartige Tricks ein wesentliches Element ausgemacht (Eliade 1956: 381 f., 247 f.). Sie sind deutlich ein Substitut für die echte Besessenheit, deren man nicht mehr fähig ist, und für Phänomene, die mit ihr traditionell als verknüpft galten, wie z. B. die Fähigkeit, sich zu verwunden, ohne zu bluten, heiße Gegenstände gefahrlos anfassen zu können, u. ä. Das typische abgehackte Sprechen während des echten Besessenheitszustandes wird durch Ventriloquismus ersetzt (Harva 1938: 464; Benedict 1955: 163 ff.).

Das geringe Sozialprestige der Angehörigen solcher Transvestitentrupps steht im Gegensatz zu dem Ansehen, das transvestitische Schamanen dort genießen, wo die Institution noch lebendig ist und der Transvestit sich auch sozial in seine Gruppe normgemäß, wenn auch mit „gewandeltem" Geschlecht, einfügt, d. h. heiratet, eine gute Hausfrau zu sein sucht und schwanger zu werden hofft. Diese Haltung kann aber nur von einem Individuum durchgehalten werden, das von der Wirklichkeit seiner Geschlechtsumwandlung selbst überzeugt ist und sich diesem neuen Erlebnisbereich mit Leidenschaft zuwendet. Hierzu gehört dann unbedingt, daß der transvestitische Schamane auch sozial als Frau zu gelten wünscht (was persönlichen Ehrgeiz nicht ausschließt, der sich dann – neben den schamanistischen Erfolgen – auf rein weibliche Tätigkeitsbereiche richtet), und sich infolgedessen zur Frauengemeinschaft seiner Gruppe hält, Freundschaften mit „anderen" Frauen schließt und sich ihnen so weit wie möglich anzugleichen sucht. Er neigt darum auch nicht zur Cliquenbildung mit seinesgleichen und zieht – abgesehen vom sexuellen Bereich – den Umgang mit Frauen demjenigen mit Männern entschieden vor. Er tritt also aus dem traditionellen Rahmen der ihn umgebenden Kultur nicht heraus.

---

[19] Vgl. Übersicht bei Penzer 1925: 319 ff.

Bei den Mitgliedern der oben erwähnten Transvestitentrupps aber übernehmen Männer die weibliche sexuelle Rolle, obwohl sie die soziale ablehnen oder geradezu karikieren. Gruppensex und Promiskuität treten anstelle von Ehe und Familie, und die eingetretene Profanierung der gesamten Institution wird durch Überbetonung ihres sexuellen Elements eher bewiesen als vertuscht. Es wundert daher nicht, daß solche Transvestiten in höher entwickelten Kulturen – denen allerdings auch das religiöse Niveau des echten Besessenheitsschamanismus kaum mehr Genüge tun könnte – nicht mit gesellschaftlicher Achtung rechnen können; sie stehen zu dem dort herrschenden idealtypischen männlichen Rollenbild in allzu krassem Widerspruch. Wo sie bei den untersten Volksschichten noch auf einige Anteilnahme stoßen, sind eher Neugierde oder Aberglaube dafür verantwortlich zu machen als die nebelhafte Erinnerung an eine alte kultische Bedeutung dieser Personen, und die Ausübung homosexueller Akte durch solche Gaukler-Tranvestiten wird von ihrem Publikum nicht mehr als charakteristisches Anzeichen von Heiligkeit, sondern als unzweideutiger Beweis für Liederlichkeit angesehen.

Wo man heute noch derartige Zusammenschlüsse von Transvestiten in Gilden oder dergleichen findet (z. B. in den Großstädten Indonesiens, Indiens, auf den Philippinen und z. T. in Japan) – und ähnliches darf wohl auch schon für die ausgehende Antike angenommen werden –, gibt die alte Tradition der Sakralprostitution in säkularisierter Form nur noch den Rahmen für eine ausgesprochene Elendsprostitution ab, die dem männlichen Prostituierten als gewissermaßen kennzeichnende Berufskleidung die weibliche Tracht nahelegt (Boss 1959: 112 f.; Ulrich; Shortt 1873: 402–407). Die Abwesenheit tatsächlich weiblicher Mitglieder in solchen Zusammenschlüssen beruht auf Konkurrenzgründen.

Zusammengefaßt können die exogenen Faktoren, die zu dieser Form des transvestitischen Verhaltens und – wenigstens manchmal noch und in Überresten (z. B. in dem ja auch erotisch uminterpretierbaren Tanzen) – zur Vortäuschung von Besessenheitszuständen führen, praktisch jedoch mit homosexueller Prostitution in eins zusammenfallen, als durch ungünstige soziale Umwelteinflüsse determiniert gekennzeichnet werden. Arbeitslosigkeit und Mangel an irgendeiner Ausbildung, Analphabetentum u. ä. können hierzu gerechnet werden. Daß unter diesen Umständen eine echte Anähnelung des männlichen Prostituierten an weibliches Wesen weder möglich noch zweckdienlich sein kann und seine traditionellerweise vorgetäuschte Anähnelung deshalb auch durchweg karikaturhafte Züge aufweist, liegt auf der Hand. Ebenso kann das gesamte Milieu und Niveau dieser Transvestiten-Cliquen echten religiösen Besessenheitszuständen unmöglich günstig sein.

Ohne das hohe und religiös begründete Sozialprestige, das der Transvestit vor Jahrhunderten einmal in weiten Gebieten besessen haben muß, wäre aber auch diese seine späteste und verzerrteste Erscheinungsform nicht denkbar, in deren Umkreis freilich meist Charaktere anzutreffen sind, die mit ihrem Idealtypus, dem transvestitischen Besessenheitsschamanen, wirklich nur noch den Transvestismus und das deviante Sexualverhalten gemeinsam haben.

e) **Die „Geisterheiraten" der transvestitischen Besessenheitsschamanen**

Von den bis jetzt dargestellten Fällen echter oder aber lediglich vorgetäuschter Anähnelung des Transvestiten an eine weibliche Gottheit sind jene zu unterscheiden, in denen sich ein transvestitischer Schamane mit einem männlichen Geistergatten verheiratet fühlt. Dabei wird angenommen, der betreffende Schutzgeist als Jenseitsrepräsentant wünsche eine solche Verbindung, und sein Wunsch bildet daher die eigentliche Ursache für die Transvestition des Schamanen.

Auch für diese Motivation der Transvestition muß der Strukturtyp des Besessenheitsschamanen als bevorzugtes Objekt solcher jenseitigen Wünsche in Anspruch genommen werden. Sein Seinswandel findet hier jedoch nicht mehr in einer Totalfusion mit dem Jenseits statt, die über die äußerliche geschlechtliche Anähnelung bis zur endlich als Identität empfundenen Einheit mit der jenseitigen Gestalt führt. Es liegt diesen Geisterheiraten vielmehr eine andere Vorstellung zugrunde.

Für diese veränderte Motivation der Transvestition sind vermutlich historische Gründe verantwortlich zu machen. Dabei müssen wir in Betracht ziehen, daß der Transvestit nach GIESE niemals eigene, originäre Verhaltensformen entwickelt, sondern stets weibliche imitiert bzw. solche, die er als Mann, der er ja wirklich ist, dafür hält. Entsprechend dieser imitativen Einstellung müßte der schließlich erfolgten Konzeption eines männlichen Geistes, der einen Mann zwecks Geisterheirat zur Transvestition zwingt, eine Tradition voran oder parallel gegangen sein, wonach weibliche Schamanen beim Auftreten männlicher Gottheiten oder Geister von diesen zu einem Liebes- oder Eheverhältnis veranlaßt wurden. Eine derartige Auffassung konnte sich – anstelle der älteren, die eine totale Seinsfusion mit einer gleichgeschlechtlichen, d. h. weiblichen Gottheit in Form von Besessenheitszuständen anstrebte – gebildet und schließlich durchgesetzt haben, als männliche Gottheiten (etwa solche, die zur indoarischen oder chinesischen Himmelsreligion gehörten) sich im östlichen Asien durchzusetzen und die eher maternalen Elemente im Kult abzulösen begannen [20]. Bei dieser Entwicklung blieb zwar der Strukturtyp der weiblichen Besessenheitsschamanen erhalten, es änderte sich aber sein Objekt: Der Gott löste die Göttin ab. Folgerichtig wurde die Seinsfusion mit dem Jenseits nun von der Schamanin nicht länger als totale, sondern – im Grunde eine sehr logische Fortentwicklung – als sexuelle, d. h. eheähnliche Verbindung empfunden und dargestellt. Das im Besessenheitsschamanismus so wichtige Erwählungsmoment wurde beibehalten, womöglich sogar noch betont (WALEY 1957: 63; LOPATIN 1940/41: 352 ff.). Gleich blieb auch die Haltung des transvestitischen Schamanen, denn er fuhr fort, den Typ der Besessenheitsschamanin zu imitieren, wobei das Motiv der Anähnelung an

[20] Hinweise und Beispiele bei ELIADE 1956: 248; KOPPERS 1940/41: 804; MENSCHING 1948: 39 ff.; 1968: 86 f.; PEUCKERT 1951: 413; KERN 1929: 208 ff.

eine Göttin von dem der Anähnelung an die Frau schlechthin abgelöst wurde – kein allzu großer Schritt, sondern eher die konsequente Ausweitung einer einmal gefaßten Vorstellung.

Zusammenfassung

Das Auftreten von Homosexualität bzw. institutionalisierter Transvestition im Rahmen des Schamanismus hängt ursächlich mit der besonderen Stellung der Frau in dieser Religionskategorie zusammen. Ihr Anteil daran umfaßt im wesentlichen jedoch nur die Teilhabe am Strukturtyp des Besessenheitsschamanen. Dieser Bereich des Schamanismus scheint ursprünglich eine ausschließlich weibliche Domäne zu sein, in der noch heute weibliche oder transvestitische Schamanen prädominieren. Dabei spielen die Geister von Verstorbenen bzw. Ahnen eine Hauptrolle. Die Beziehung zu einem persönlichen Schutzgeist kann als Liebesverhältnis aufgefaßt werden; männliche Geister zwingen männliche Schamanen deshalb zur Transvestition. Noch nachweisbar, wenngleich augenscheinlich meist schon obsolet geworden, ist auch der Glaube an ein Besessenwerden von oder eine Identifikation mit einer Göttin, die Züge einer Erd-, Geburts- und Wildgottheit trägt. Wo Männer sich ihrem Kult anschlossen, glichen sie sich traditionell weiblichem sozialen und sexuellen Rollenverhalten an; die Folge davon waren bei solchen Individuen Transvestismus und – passive – Homosexualität.

Die Anähnelung an die Frau erfolgt in den dargestellten Fällen aus der ethnologischen Literatur in bestimmten Intensitätsgraden und unter psychischen Begleiterscheinungen, die stark an den profanen, als psychopathologisch erachteten Transvestismus innerhalb unserer eigenen Kultur erinnern. Das bedeutet aber keineswegs, daß die Transvestition im Schamanismus vorwiegend als Auffangsinstitution für Individuen anzusehen wäre, deren Neigung zum Transvestismus krankhaft wirkt.

Wir haben vielmehr Beweise dafür, daß es sehr häufig Rollenprobleme sind, die Männer zu traditionell weiblichem Verhalten drängen (bei Frauen ist Transvestismus weitaus seltener). Wo der herrschende Kulturstil Männern, die aus psychischen oder physischen Gründen zur Wahrnehmung ihrer (gerade in Wildbeuter- und Jägerkulturen besonders strikt festgelegten) eigenen Geschlechtsrolle nicht oder nicht mehr fähig sind, keine neutralen Zwischenlösungen anbieten kann, bleibt solchen Individuen als Ausweg praktisch nur die Übernahme der weiblichen Rolle.

Die Ausübung weiblicher Funktionen auch im Kult (und damit das Auftreten transvestitischer Schamanen) muß daher mindestens ebensooft auf persönliche Rollenkonflikte des Betreffenden zurückgeführt werden wie auf eine besondere psychopathische Tendenz zum Transvestismus oder frühkindliche Identifikationserlebnisse mit dem entgegengesetzten Geschlecht. Damit findet auch die gerade den „geschlechtsgewandelten“ Schamanen zugeschriebene außergewöhnliche Kraft ihre – sozialpsychologische – Erklärung: Ein solcher Mensch lebt in einer permanenten Konfliktsituation und

infolgedessen unter einem so starken persönlichen Leidensdruck, daß er dadurch zu überragenden schamanistischen Leistungen (als Kompensationsbestrebungen) befähigt wird, wie sie männliche oder weibliche Schamanen nur selten vollbringen können.

Literatur

ADAM, L. und TRIMBORN, H.
[3]1958 Lehrbuch der Völkerkunde. Stuttgart.

ALARCÓN, F.
1838 Relation de la navigation et de la découverte faite par le capitaine Fernando Alarcón. Par l'ordre de l'illustrissime seigneur Don Antonio de Mendoza, donnée à Colima, port de la Nouvelle-Espagne. In: Voyages, Relations et Mémoires originaux pour la première fois en français, par H. TORNAUX-COMPANS, série I, vol. 9, Appendice: 299–348. Paris.

ANGELINO, H. and SHEDD, C.
1955 A Note on Berdache. American Anthropologist 57: 121–126.

Anonymus
1903 The Lushais at Home. In: The Pioneer Mail. May 1890. The Indian. A Journal of Oriental Research (Bombay) 32: 413.

BANCROFT, H. H.
1875 The Native Races of the Pacific States of North America. Vol. 1. London.

BASTIAN, A.
1878 Die Culturländer des Alten America. Bd. 2. Berlin.

BAUMANN, H.
1950 Der kultische Geschlechtswandel bei Naturvölkern. Zeitschrift für Sexualforschung (Frankfurt/M.) 1: 259 ff.
1955 Das doppelte Geschlecht. Berlin.

BEACH, F. A.
1965 Sex and Behaviour. New York, London and Sidney.

BENEDICT, R.
1955 Urformen der Kultur. Hamburg.

BISHOP, I. L. B.
1898 Korea and Her Neighbors. New York.

BOGORAS, W.
1901 The Chukchee of Northeastern Asia. American Anthropologist (New York) 3: 80–108.
1907 The Chukchee. Part II: Religion. In: Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Vol. VII. (Memoirs of the American Museum of Natural History.) New York and Leiden.

BOSS, M.
1959 Indienfahrt eines Psychiaters. Pfullingen.

BÜRGER-PRINZ, H., ALBRECHT, H. und GIESE, H.
[2]1966 Zur Phänomenologie des Transvestismus bei Männern. (Beiträge zur Sexualforschung, 3.) Stuttgart.

CAMPBELL, J. M.
1895 The Bharwád Jang or Shepherds Wedding. Journal of the Anthropological Society of Bombay 4/1.

CHORIS, L.
1820–22 Voyage pittoresque autour du monde, avec des portraits de Sauvages d'Amérique, d'Asie, d'Afrique et des Iles du Grand Océan; des paysages, des vues maritimes, et plusieurs objets d'histoire naturelle; accompagné de descriptions de Mammifères et Oiseaux par M. le Baron Cuvier et M. A. de Chamisso, et d'observations sur les crânes humains par M. le Docteur Gall. Paris.

CLEMEN, C.
1932 Urgeschichtliche Religion. Bonn.

COE, M. D.
1955 Shamanism in the Bunun-Tribe, Central Formosa. Ethnos (Stockholm) 20: 181–198.

CONSTEN, E.
1958 Das alte China. Stuttgart.

CZAPLICKA, M. A.
1914 Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology. Oxford.

DEVEREUX, G.
1937 Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians. Human Biology (Baltimore) 9.

DORSCH, F.
1959 Psychologisches Wörterbuch. Bern.

DOSTAL, W.
1957 Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens. Archiv für Völkerkunde (Wien) 12.
1962 Über Jagdbrauchtum in Vorderasien. Paideuma (Wiesbaden) 8.

EDER, M.
1954–58 Schamanismus in Japan. Paideuma 6.

ELIADE, M.
1946 Le Problème du Chamanisme. Revue de l'Histoire des Religions (Paris) 131: 5 ff.
1956 Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich und Stuttgart.
1961 Recent Works on Shamanism. A Review Article. History of Religions (Chicago) 1.

ELWIN, V.
1955 The Religion of an Indian Tribe. Oxford.

FALKNER, T.
1775 Beschreibung von Patagonien und den angrenzenden Theilen von Südamerika. Gotha.

FINDEISEN, H.
1957 Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker. Stuttgart.

FLETCHER, G.
1591 Of the Russe-Common-Wealth, or Manner of Government by the Russe-Emperour, Commonly Called the Emperour of Moscovia, with the Manners and Fashions of the People of that Country. London. [Neu herausgegeben und ediert von ALBERT J. SCHMIDT. Ithaka/New York 1966.]

FOLEY, W.
1835 Journal of a Tour through the Island of Rambree on the Arracan Coast. The Journal of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta) 4.

FORD, C. S. und BEACH, F. A.
1960 Das Sexualverhalten von Mensch und Tier. Berlin.

FRANKLIN, A. M.
1921 The Lupercalia. New York.

FRIEDRICH, A.
1943 Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 5.

FRIEDRICH, A. und BUDDRUSS, G.
1955 Schamanengeschichten aus Sibirien. München-Planegg.

VAN GENNEP, A.
1960 The Rites of Passage. Chicago.

GIESE, H. und v. GEBSATTEL, V. E.
1962 Psychopathologie der Sexualität. Stuttgart.

DE GROOT, J. J. M.
1892–1910 The Religious System of China. 6 Vols. Leyden.

HABERLAND, M.
1899 Konträre Sexualerscheinungen bei der Negerbevölkerung von Sansibar. (Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft, 31.) Berlin.

HANČAR, F.
1939–40 Zum Problem der Venusstatuetten im eurasischen Jungpaläolithikum. Prähistorische Zeitschrift (Berlin) 30/31.

HARDELAND, A.
1859 Dajaksch-Deutsches Wörterbuch. Amsterdam.

HARVA, U.
1938 Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki.

HECKHAUSEN, H.
1966 Einflüsse der Erziehung auf die Motivationsgenese. In: Psychologie der Erziehungsstile. Herausgegeben von THEO HERMANN. Göttingen.

HEHLMANN, W.
1965 Wörterbuch der Psychologie. Stuttgart.

VON HERBERSTEIN, S.
1571 Rerum Moscoviticarum. Basel. [Fotomechanischer Nachdruck. Frankfurt/M. 1964.]

HILL, W. W.
1935 The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in Navaho-Culture. American Anthropologist 37: 273 ff.

HIRSCHBERG, W.
1965 Wörterbuch der Völkerkunde. Stuttgart.

HOFSTÄTTER, P. R.
[4]1966 Einführung in die Sozialpsychologie. Stuttgart.

HOLMBERG, H. J.
1856 Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika. Erste Abtheilung. Acta Societatis Scientiarum Fennicae (Helsingforsiae) 4: 281–422.

JENSEN, AD. E.
1951 Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden.

JETTMAR, K.
1952 Zum Problem der tungusischen Urheimat. Kultur und Sprache (Wien) 9: 484 ff.
1960 Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern. Tribus (Stuttgart) 9: 121 ff.

JOCHELSON, W.
1904 The Mythology of the Koryak. American Anthropologist 6: 413 ff.
1905 Religion and Myths of the Koryak. (Memoirs of the American Museum of Natural History, 10/1.) Leiden and New York.
1908 Material Culture and Social Organization of the Koryak. (Memoirs of the American Museum of Natural History, 10/2.). Leiden and New York.
1910 The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. (Memoirs of the American Museum Natural History, 13/1.) Leiden and New York.
1933 The Yakut. New York.

KARSCH, F.
1906 Forschungen über gleichgeschlechtliche Liebe. 1: Das gleichgeschlechtliche Leben der Kulturvölker. Bd. 1: Die Mongoliden. Erste Abteilung: Das gleichgeschlechtliche Leben der ostasiatischen Kulturvölker. München.

KARSCH-HAACK, F.
1911 Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker. München.

KERN, F.
1929 u. 30 Die Welt, worein die Griechen traten. Anthropos 24 und 25.

KINSEY, A. C.
1963 Das sexuelle Verhalten der Frau. Berlin und Frankfurt/M.
1964 Das sexuelle Verhalten des Mannes. Berlin und Frankfurt/M.

KIRCHNER, H.
1952 Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus. Anthropos 47: 244 ff.

KNOLL-GREILING, U.
1950 Die sozial-psychologische Funktion des Schamanen. In: Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft. Festschrift zum 80. Geburtstag von Professor Richard Thurnwald. Berlin.

KÖNIG, R.
1958 Soziologie. Frankfurt/M.

VON KOENIGSWALD, G. H. R.
1964 Die Göttin ohne Gesicht. In: Miscelánea en Homenaje al abate Henri Breuil. Barcelona.

KOPPERS, W.
1940–41 Probleme der indischen Religionsgeschichte. Anthropos 35/36: 761 ff.

VAN DER KROEF, J. M.
1954 Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia. Journal of East Asiatic Studies (Manila) 3/3.

KUBARY, J.
1888 Die Religion der Palauer. In: Allerlei aus Volks-und Menschenkunde. Herausgegeben von ADOLF BASTIAN. Bd. 1: 30 ff. Berlin.

KÜHN, H.
1954 Das Erwachen der Menschheit. Frankfurt/M.

LANGDON, S.
1914 Tammuz and Ishtar. Oxford.

LATCHAM, R. E.
1909 Ethnology of the Araucanos. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London) 39.

LAYARD, J. W.
1930 Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods, and Epileptics. Shamanism: An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 60.

LEWIN, T. H.
1870 Wild Races of South-Eastern India. London.

LING ROTH, H.
1896 The Natives of Sarawak and British North Borneo. Based Chiefly on the MSS. of the Late Hugh Brooke Low, Sarawak Government Service. 2 Vols. London.

LOMMEL, A.
1966 Der Schamanismus. Bild der Wissenschaft (Stuttgart) 3/10.

LOPATIN, A.
1940–41 A Shamanistic Performance to Regain the Favour of the Spirit. Anthropos 35/36: 352 ff.

VON MARTIUS, K.
1843 Das Naturell, die Krankheiten, das Arztthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens. München.

MEAD, M.
1959 Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften. Hamburg.

MEISSNER, B.
1925 Babylonien und Assyrien. Heidelberg.

MELLAART, J.
1967 Catal Hüjük, Stadt aus der Steinzeit. Bergisch-Gladbach.
1969 Catal Hüjük – Stadt der Jungsteinzeit. Bild der Wissenschaft 6/2.

MENSCHING, G.
1948 Gott und Mensch. Vorträge und Aufsätze zur Vergleichenden Religionswissenschaft. Braunschweig.
1959 Die Religion. Stuttgart.

MITRA, S. C.
1923 On the Cult of the Godlings of Disease in Eastern Bengal. Man in India (Ranchi) 3.

MÜHLMANN, W. E.
1932 Die geheime Gesellschaft der Arioi. Leiden.

MÜLLER-KARPE, H.
1966 Handbuch der Vorgeschichte. Bd. 1. München.

MYSIOR, A.
1963 Der Einfluß sozialpsychologischer Faktoren auf die Entwicklung der männlichen Homosexualität. Hamburg.

NARR, K. J.
1961 Urgeschichte der Kultur. Stuttgart.
1966 Handbuch der Urgeschichte. Bd. 1: Ältere und mittlere Steinzeit. Jäger- und Sammlerkulturen. Bern und München.

NEWCOMB, T. M.
1959 Sozialpsychologie. Meisenheim/Glan.

NIORADZE, G.
1925 Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart.

OESTREICH-LURIE, N.
1953 Winnebago Berdache. American Anthropologist 55.

OHLMARKS, A.
1939 Studien zum Problem des Schamanismus. Lund und Kopenhagen.

PARSONS, T. and SHILS, E. A.
1951 Toward a General Theory of Action. Cambridge/Mass.

PAULSON, I., HULTKRANTZ, Å. und JETTMAR, K.
1962 Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Stuttgart.

PENZER, N. M.
1925 The Ocean of Story. Vol. III. Appendix II. London. [Transl.]

PETERICH, E.
1958 Götter und Helden der Griechen. Frankfurt/M.

PEUCKERT, W. E.
1951 Geheimkulte. Heidelberg.

RAHMANN, R.
1959 Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India. Anthropos 54: 681 ff.

RATZEL, F.
1885 Völkerkunde. Leipzig.

RENAUDOT, E.
1718 Anciennes relations des Indes et de la Chine, de deux voyageurs Mahométans, qui y allèrent dans le neuvième siècle; traduites d'arabe: avec des remarques sur les principaux endroits de ces relations. Paris.

ROCK, J. F.
1959 Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland. Anthropos 54: 796 ff.

ROUX, J.-P.
1958 Le nom du chaman dans les textes turco-mongols. Anthropos 53: 133 ff.

SANDSCHEJEW, G.
1927u. 28 Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Anthropos 22 und 23.

SCHÄRER, H.
1946 Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo. Leiden.

SCHMIDT, W.
1949–55 Der Ursprung der Gottesidee. Bd. 9–12. Münster.

SCHRÖDER, D.
1955 Zur Struktur des Schamanismus. Anthropos 50: 848 ff.

SCHRÖDER, F. R.
1934 Germanentum und Alteuropa. Germanisch-Romanische Monatsschrift. (Heidelberg) 22.

SCHWANER, C. A. L. M.
1853–54 Borneo. Beschrijving van het stroomgebied van den Barito en Reisen langs eenige voorname rivieren van het zuid-oostelijk gedeelte van dat Eiland, op last van het Gouvernement van Nederl. Indie gedaan in de Jaren 1845–1847. En 2 delen. Amsterdam.

SEARS, R.
1957 Identification as a Form of Behavioral Development. In: D. B. HARRIS [edit.], The Concept of Development. Minneapolis.

SHAKESPEAR, J.
1909 The Kuki-Lushai Clans of India. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London) 39.

SHORTT, J.
1873 Kojahs of Southern India. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 2.

VON SICARD, H.
1954 Das Land der Frauen und seine Königin. Paideuma 6: 6 ff.

STELLER, G. W.
1774 Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, dessen Einwohnern, deren Sitten, Nahmen, Lebensart und verschiedenen Gewohnheiten. Frankfurt und Leipzig.

STENDENBACH, F. J.
[2]1967 Soziale Interaktion und Lernprozesse. Köln und Berlin.

STERNBERG, L. J.
1935 Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (Basel) 50.

STRAUBE, H.
1955 Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker. (Studien zur Kulturkunde, 13.) Wiesbaden.

TEPLOW, L.
1968 Sibiriens goldene Göttin. Sputnik (Stuttgart) 2.

TOKAREW, S. A.
1968 Die Religion in der Geschichte der Völker. Berlin.

ULRICH, B.
Tailändisches Tagebuch. Teil 5. Kulturfilm aus dem AB-Studio Ulrich-Lammers. Köln.

WAITZ, T. und GERLAND, G.
1859–72 Anthropologie der Naturvölker. 6 Bde. Leipzig.

WALEY, A.
1957 Die neun Gesänge. Eine Studie über Schamanismus im alten China. Hamburg.

WHITEHEAD, H.
1921 The Village Gods of South India. Oxford.

WILKEN, G. A.
1893 Verglijkende Volkenkunde van Nederlandsch Indie. Bd. 3. Leiden.

ZELENIN, D. K.
1936 Kult ongonov Sibiri. Moskau und Leningrad.